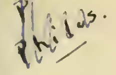


UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY











KANT-STUDIEN.

PHILOSOPHISCHE ZEITSCHRIFT

UNTER MITWIRKUNG VON
E. ADICKES, É. BOUTROUX, J. E. CREIGHTON,
B. ERDMANN, R. EUCKEN, P. MENZER, A. RIEHL, W. WINDELBAND
UND MIT UNTERSTÜTZUNG DER „KANTGESELLSCHAFT"

HERAUSGEGEBEN VON

DR. HANS VAIHINGER UND DR. BRUNO BAUCH
PROFESSOR IN HALLE PROFESSOR IN JENA

SECHZEHNTER BAND.



BERLIN,
VERLAG VON REUTHER & REICHARD
1911.

WILLIAMS & NORGATE, LONDON. — LEMCKE & BUECHNER, NEW YORK.
H. LE SOUDIER, PARIS. — CARLO CLAUSEN, TORINO.

INHALT.

Seite

Rezensionen:

Selbstanzeigen:







Kurd Laßwitz

Kurd Lasswitz †.

Geboren in Breslau den 20. April 1848,
Gestorben in Gotha den 17. Oktober 1910.

Von Hans Lindau.

„Kant hat die Tätigkeit des Verstandes beschränkt auf die Erscheinung und uns die Möglichkeit der Erkenntnis über Freiheit, Unsterblichkeit und Gott abgesprochen, um alsdann die Gewissheit dieser Güter als Ideen der Vernunft uns zu sichern mit einer Würde und Macht der Wahrheit, wie sie vorher von keinem Denker geahnt wurde.“ Kurd Lasswitz, die Lehre Kants von der Idealität des Raumes und der Zeit. 1883. S. 338.

Wenn wir von dem Hinscheiden eines teuren Freundes vernehmen, so bemächtigt sich unsrer Seele zunächst wohl ein dumpfes, herbes Leidgefühl, und mit einer Art finsteren Aberglaubens bannen wir in solcher Stimmung alle freundlichen Boten der Aussenwelt, wenn sie an die Pforten klopfen, als ungebetene Gäste, die uns das dem Toten geweihte traurige Erinnern stören. Ein richtiges Verhalten ist dies jedoch nicht, denn es ist abwärts ins Trübe und Chaotische der Naturbeherrschtheit und sentimentalen Passivität gerichtet. Wir sollten uns aufraffen und dem Genius mit der gesenkten Fackel den schlaffen Arm erheben helfen, dass wieder die Lebensflamme, das ewige Aufwärts, ewige ethische Telos erstrahle! So ist es im besten Sinne unserer Verstorbenen, die ja auch nicht in Nichts verschwinden sollen, sondern mit ihrer ganzen Lebensarbeit unsterblich in die Zukunft weiterwirken.

Kurd Lasswitz, der edle Denker und entzückende Mensch und Dichter, hat eine Fülle hellen Lichtes auf all den mannigfaltigen, ins Unendliche weiter führenden Lebenspfaden, die er rühmlich beschritt, hinterlassen. Und wir brauchen uns nicht krampfhaft anzustrengen, um die Revolution in unserm Innern aus dem Falschen ins Richtige anzubahnen. Die Erinnerung kommt uns machtvoll zu Hülfe. Ja, es ist, als ob sich, während wir dieses guten Mannes gedenken, der Wolkenschleier über der Landschaft von selbst höbe und die Welt, durch die Augen seines Genius erschaut, sonniger und schöner vor uns sich ausbreitete als je zuvor.

„ . . . Du weinest? — Sieh! Es lacht die Au'!" . . ,

Die Aue, die uns bei solchem Gedenken lacht, ist eine wundertiefe Wirklichkeit ohne Gleichen.

In dreifacher Weise, mit drei Himmelsschlüsseln gleichsam, hat sie uns Lasswitz, indem er rastlos tätig war, erschlossen.

Er war in einer grossen Einzelwissenschaft, in der Physik, als ein solider Gelehrter zuhause. Über Tropfenbildung an festen Körpern, über die Fortschritte der Atomistik, Sennert, Bruno, Galilei, Gassendi veröffentlichte er kleine, wertvolle Beiträge zur systematischen und geschichtlichen Naturwissenschaft mit philologischer Akribie und Feinheit.

Doch all das scheint nur an der Peripherie seines persönlichen Schaffens zu liegen, wenn wir weiter sehen, wie tief sich in diesem Geiste der Drang nach philosophischer Genauigkeit regte. Mit dem Physiker Lasswitz ist der ganze Lasswitz durchaus nicht erschöpfend bezeichnet. Die Probleme, die ihn von früh an beschäftigten, waren Probleme der Methode überhaupt, sie waren grosszügigster, durchgreifendster, radikalster Natur,

es waren die Probleme aller Wissenschaft in Summa, die Probleme der Philosophie.

Ein Liebender der Weisheit vor allem war Kurd Lasswitz, und so zog es ihn unwiderstehlich in die Sphäre jenes Geistes, mit dem hadernd oder friedlich sich auseinanderzusetzen, nahezu als the first duty of a gentleman, der geistig lebendig sein will, gelten kann. Die historischen Gedankenkomplexe des Kritizismus und der Atomistik vereinigten sich fruchtbar im Kopfe von Kurd Lasswitz. Auf seine einzelnen Schriften wollen wir hier nicht hinweisen; nur des prächtigen Hauptwerks über die Geschichte der Atomistik, das als Seitenstück zu Friedrich Albert Langes vortrefflicher Einleitung zur Würdigung Kants gelesen werden mag, müssen wir uns dankbar erinnern. Wieviel Licht und Freudigkeit, wieviel heiter starkes, kongeniales Erfassen der wichtigsten Entdeckungserlebnisse des menschlichen Geistes steckt in den zwei Bänden! Hobbes, Huygens, Leibniz, um nur diese wenigen zu nennen, kommen uns nahe und erfreuen uns mit ihrem lichten Schein wie Heilige der grossen unkirchlichen Kirche, in der Platz ist für alle Kirchen. Soviel erreicht die Kunst des philosophischen Historikers, und viel wäre noch zu sagen von den liebenswürdigen, klugen und tiefsinnigen Weltanschauungsbüchern, die uns der reife, abgeklärte Geist als harmonische Synthesen seiner Gedankenwelt später beschert hat.

Und doch auch der Philosoph Lasswitz ist der ganze Kurd Lasswitz noch nicht. Ein Persönlichstes bleibt noch übrig, schier irrationell, und doch der Aufklärung in schönster Kraft und Fülle ein gefügiges Werkzeug. Mit dem Schlüssel der Einzelwissenschaft, mit dem Schlüssel der Wissenschaft überhaupt, war das Heiligste noch nicht zu öffnen, aber dem Zauberschlüssel gelingt es.

Die Dichtung, nicht wild, wirklichkeitsfremd und reich an gefahrvollen Giften, sondern als Blüte eines unendlich kultivierten, im Tiefsten reinen und besonnenen Gemütes zeitigte uns in ihm Früchte eigenartigster persönlicher Offenbarung. „Auf zwei Planeten", „Aspira" und schliesslich „Sternentau", dazu die Sammlungen der lieblichen, zarten Erzählungen, die niemals Anspruch auf Wirklichkeitstreue erheben, aber lebendig an der Kristallisation unsres ewigen Träumens schaffen und wirken, sie sind die unverwelklichsten Kränze auf dem Sarge eines Toten, der nicht sterben kann, solange ihm unsere für den Idealismus göttlich begeisterten Herzen in treuer Liebe schlagen.

Eine bisher unbekannte lateinische Rede Kants über Sinnestäuschung und poetische Fiktion.

Übersetzt und erklärt
von Bernh. Adolf Schmidt-Königsberg i. Pr.

In der Altpreussischen Monatsschrift (Band 57, Heft 4, S. 662ff.) hat A. Warda aus einer Dorpater Handschrift eine bisher ungedruckte lateinische Rede Kants veröffentlicht. Da der lateinische Text stellenweise sehr schwer zu verstehen ist, wird den Lesern dieser Zeitschrift eine Übertragung ins Deutsche nicht unwillkommen sein. Das Verständnis wird noch dadurch erschwert, dass Warda die Rede getreu nach dem Manuskript abgedruckt hat, auch mit allen Flüchtigkeiten in der Interpunktion. Dazu kommt, dass es an einigen Stellen zweifelhaft erscheint, ob Warda richtig gelesen hat[1]). Ich bitte, das bei der Beurteilung meiner Übersetzung zu berücksichtigen.

Kant hat die Rede am 28. Februar 1777 gehalten als Opponent gegenüber dem zum ordentlichen Professor der Dichtkunst ernannten Johann Gottlieb Kreutzfeld. Kreutzfeld musste vor Antritt seines Amtes zwei öffentliche Disputationen halten, in denen er seine Habilitationsschrift verteidigte (er war vorher Schulkollege an der Altstädtischen Schule in Königsberg gewesen, vgl. Warda a. a. O. S. 662), Diese Schrift betitelt sich: Dissertatio philologico-poetica de principiis fictionum generalioribus und besteht aus zwei Teilen. Der erste Teil ist geschrieben pro receptione (in ordinem philosophorum), der zweite pro loco professionis poeseos ordinario rite sibi vindicando. Bei der Disputation über diesen zweiten Teil war Kant Opponent. Er hat seine Rede auf die

---

[1]) Ich habe in Dorpat um eine Nachprüfung der betreffenden Stellen nachgesucht, bis jetzt aber leider noch keine Auskunft erhalten. Für einige briefliche Mitteilungen spreche ich Herrn A. Warda auch an dieser Stelle meinen Dank aus. Die Wardasche Abschrift des Originals in der Königsberger Universitäts-Bibl. habe ich verglichen.

Durchschussblätter und teilweise auch auf die Textblätter seines Exemplars der Kreutzfeldschen Dissertation geschrieben. Daher wird die Einreihung der abseits geschriebenen Sätze nicht überall zweifellos sein. Die Stellen aus der Dissertation Kreutzfelds, die er wörtlich zitieren wollte, hat Kant nicht in seinen Text aufgenommen. Die Rede ist also nicht für den Druck bestimmt gewesen; daraus erklärt sich der an manchen Stellen etwas saloppe Satzbau: Kant hat ohne Zweifel das Ganze schnell hingeworfen, ohne lange zu feilen; manches mag er auch beim Vortrag dann anders gesagt haben, als er es konzipiert hatte.

Zum Verständnis der Kantschen Rede ist es nötig, kurz den Inhalt von Kreutzfelds Abhandlung zu skizzieren. Kreutzfeld geht im ersten Teil seiner Schrift davon aus, dass sich bei allen Völkern Mythen, Sagen, Märchen und sonstige poetische Erzählungen und Erdichtungen finden. All das fasst er unter dem Namen fictiones zusammen. Unter fictio versteht er: „qualiscunque opinio poetica, non tam veritati obiectivae, seu absolutae, quam apparenti seu relativae congrua", also z. B. auch den Bilderschmuck der Sprachen. Während die frühere Forschung auf diesem Gebiete nur die äusseren Ursachen untersucht hat, die zur Entstehung solcher poetischer Erdichtungen führten, will er vielmehr die inneren Ursachen untersuchen, die in der Beschaffenheit der menschlichen Natur liegen. Daraus ergiebt sich dann eine Erklärung für die vielfachen Ähnlichkeiten der Sagen etc. bei den verschiedenen Völkern; diese sind nämlich alle denselben Irrtümern ausgesetzt. Die erste Ursache solcher Irrtümer ist die Vorherrschaft der Sinnlichkeit beim primitiven Menschen: der Intellekt wird nur durch Sinneseindrücke angeregt, mit einer Erweiterung oder Änderung dieser ist auch eine Erweiterung oder Änderung der Erkenntnis und des Urteils verbunden. Kreutzfeld nennt daher die Sinne die ersten Lehrer des menschlichen Verstandes. Daher wird die Beschaffenheit des Intellekts bestimmt durch die Art der sinnlichen Wahrnehmungen. Demgemäss haben z. B. Völker, deren Länder ihnen ähnliche Sinneseindrücke bieten, auch ähnliche Sagen etc. Die ganze Mythologie eines Volkes ist konform dem Kreis der Objekte, die sich den Sinnen darbieten; wenn sich der Kreis der sinnlichen Wahrnehmungen ändert, ändern sich auch die Mythen. — Da der Mensch sich selbst zu allem Handeln vom Geist, vom Willen, von einem inneren Impuls angetrieben fühlt, so hält er auch die Dinge, die sich bewegen, für beseelt. Daher der Glaube an

unzählige Dämonen, Nymphen etc. Hier liegt der Ursprung aller Poesie. Darauf beruht auch die sinnliche Kraft der Sprachen: sie erteilen auch abstrakten Dingen Fähigkeiten, Handlung, Geschlecht zu. Aus dieser Sprachsymbolik sind dann auch zahlreiche poetische Erzählungen entstanden. Daher sind diese Erdichtungen auch von der Beschaffenheit der Sprache abhängig. Aus dem Gesagten erklärt sich auch die Antropomorphisierung von Naturgewalten und Göttern. — All das leitet sich nach Kreutzfeld her aus einer Vorherrschaft der Sinnlichkeit beim primitiven Menschen, einer Unterweisung und Führung des Verstandes durch die Sinne, und diese „sensuum disciplina“ ist also die erste Hauptquelle poetischer Erdichtungen.

Im zweiten Teil handelt Kreutzfeld von den Sinnestäuschungen als einer zweiten Quelle poetischer Vorstellungen und Erzählungen. Die Sinnestäuschungen bieten den Dichtern die glänzendsten Bilder und den schönsten Schmuck der Rede. Viele Sagen sind aus Sinnestäuschungen entstanden: aus optischer Täuschung z. B. die bekannte griechische Sage von den Plankten (dem sich öffnenden und schliessenden Felsentor). Da die Sinnestäuschungen jedoch nicht durch Fehler der Sinne hervorgerufen werden, sondern vielmehr durch falsche Urteile, so geht Kreutzfeld die verschiedenen Arten falscher Schlüsse durch, die zu derartigen Erdichtungen führen, und bringt dabei zahlreiche Beispiele aus Sagen und Mythen, aus Dichtern und auch aus Philosophen. — Auf weiteres kann ich hier verzichten, da ich unten im einzelnen noch manches zum besseren Verständnis anführen werde.

Ich gebe nun die Übersetzung.

Die Anrede, die an Kreutzfeld und den Respondenten Christian Jakob Kraus, einen Schüler Kants, gerichtet ist, enthält die üblichen Floskeln und ist unübersetzbar.

„Wunderbar, ja fast unglaublich ist die Vorliebe des menschlichen Geistes für nichtiges Spiel und vorgetäuschten Schein; so weit geht sie, dass sich der Geist nicht nur leicht, sondern auch gern täuschen lässt. Daher das bekannte Sprichwort: Mundus vult decipi, dem die Künstler des Betrugs hinzufügen: ergo decipiatur. Ich gebe aber gern zu, dass diese Kunstfertigkeit, die die auri sacra fames die Marktschreier, die Demagogen und nicht selten sogar die Pfaffen gelehrt hat, ich meine die Kunstfertigkeit, zum Zwecke des Gewinns der arglosen Menge etwas vorzulügen, dem Geist der Dichter völlig fremd ist, deren Herzen

ja, wie es heisst, kaum die Gier nach Gold beschleicht, und von denen Horaz sagt: Vatis avarus, non temere est animus; versus amat, hoc studet unum.[1])

Es giebt aber eine Art des Täuschens, die freilich nicht gewinnbringend, aber doch nicht unrühmlich ist; sie schmeichelt dem Ohre und regt durch vorgetäuschten Schein den Geist an und erheitert ihn; auf sie haben die Dichter ihr Augenmerk gerichtet.

Da die vorliegende Dissertation sich ausschliesslich mit den Mitteln der Sinnestäuschung befasst, soweit sie dem Dichter dienen, wird es nicht nnpassend sein, im voraus einiges hervorzuheben, was diese angenehme, der bösen Absicht entbehrende Art des Täuschens betrifft.

Es giebt eine Art von Schein, von dem der Geist nicht getäuscht wird, sondern mit dem er spielt. Durch solchen Schein will der, der ihn hervorruft, nicht in arglosen Gemütern Irrtum erzeugen, sondern Wahrheit, angetan mit dem Kleide der Erscheinung, das ihr inneres Wesen nicht verdunkelt, sondern sie nur geschmückt vor Augen stellt. Die Erscheinung täuscht nicht durch Schmuck und Blendwerk Unerfahrene und Leichtgläubige, sondern sie benutzt die Veranschaulichungskraft der Sinne und lässt so das nüchterne, farblose Bild der Wahrheit in sinnliche Farbe getaucht in die Erscheinung treten.

Wenn in solchem Schein etwas enthalten ist, wodurch er, wie man gewöhnlich sagt, täuscht, so möchte ich ihn lieber spielenden Schein (Illusion) nennen.[2]) Der Schein, der

---

[1]) Epist. II, 1, 119 f. (Nicht leicht wohnt in des Dichters Herzen die Habsucht; Verse nur liebt er, darauf allein geht all sein Trachten.)

[2]) Vgl. Kant, Anthropol. I, § 13 (Akad.-Ausg. VII, p. 149 f.): „Illusion ist dasjenige Blendwerk, welches bleibt, ob man gleich weiss, dass der vermeinte Gegenstand nicht wirklich ist. Das Spiel des Gemüts mit dem Sinnenschein ist sehr angenehm und unterhaltend, wie z. B. die perspektivische Zeichnung des Inneren eines Tempels; oder wie Raphael Mengs von dem Gemälde der Schule der Peripatetiker (mich deucht von Correggio) sagt: „dass, wenn man sie lange ansieht, sie zu gehen scheinen"; oder wie eine im Stadthaus zu Amsterdam gemalte Treppe mit halbgeöffneter Tür jeden verleitet, an ihr hinaufzusteigen u. dgl. — Betrug aber der Sinne ist: wenn, sobald man weiss, wie es mit dem Gegenstand beschaffen ist, auch der Schein sogleich aufhört. Dergleichen sind die Taschenspielerkünste allerlei Art. — Kleidung, deren Farbe zum Gesicht vorteilhaft absticht, ist Illusion; Schminke aber Betrug. Durch die erste wird man verleitet, durch die zweite geäfft. — Daher kommt es auch, dass man mit

täuscht, verschwindet, sobald man erkannt hat, dass es nur leerer Schein und Täuschung war, der spielende Schein dagegen, da er ja nichts anderes ist als Wahrheit als Erscheinung, bleibt bestehen, auch wenn er wirklich durchschaut ist; er erhält zugleich den Geist in angenehmer Bewegung, auf dem Grenzgebiet zwischen Irrtum und Wahrheit gleichsam fluktuierend, und schmeichelt ihm, der sich seiner Spürkraft gegenüber den Verführungen des Scheins bewusst ist, ausserordentlich. Der Schein, der täuscht, missfällt, der Schein, der spielt, gefällt in hohem Masse und erfreut. So lockt der Gaukler, von dem man mir sagt, dass er Taschenspielerkünste treibt, zuerst an, weil er versucht, mich zu überlisten, und gleichsam meinen Scharfsinn gegenüber seiner eigenen Schlauheit auf die Probe stellen will; habe ich aber den Betrug entdeckt, so verachte ich ihn, wird er wiederholt, so verdriesst er mich, bleibt er mir dagegen verborgen, während ich doch nicht an ihn glaube, so hasse ich ihn, zwar verwundert, aber zugleich empört darüber, dass ich durch die Schlauheit eines Betrügers überwunden worden bin.

Bei optischen Täuschungen dagegen durchschaue ich zwar den Schein ganz gut und bin gegen Irrtum gesichert, empfinde aber dennoch immer wieder Freude. Hier löst der Schein unzweifelhaft deshalb Freude aus, weil er nicht täuscht, sondern stark, aber vergeblich zum Irrtum verlockt. Soweit also der Schein täuscht, erweckt er Verdruss, soweit er mit uns nur spielt, Vergnügen. Und das etwa ist der Unterschied zwischen den gewöhnlichen Sinnestäuschungen und dem spielenden Schein, den die Dichter anzuwenden pflegen.

Nichtsdestoweniger gefällt es der vorliegenden Dissertation, alle Reize und Schönheiten der Poesie aus jener unreinen Quelle herzuleiten: und sie nimmt an, dass der Geist so sehr zu nichtigen Spielereien geneigt sei, dass man glauben müsste, je mehr er durch leere Trugbilder getäuscht wird, von um so grösserer Freude werde das Herz ergriffen. Indes wenn es sich mit der so hoch gepriesenen Dichtkunst also verhielte, so hätte, scheint mir, ein solches Geheimnis von Apollos Jünger verschwiegen werden

Farben nach der Natur bemalte Statuen menschlicher und tierischer Gestalten nicht leiden mag: indem man jeden Augenblick betrogen wird, sie für lebend zu halten, so oft sie unversehens zu Gesicht kommen." Vgl. auch Schiller, Üb. d. ästhet. Erz. d. Menschen Br. 26.

müssen; denn dadurch, dass er es der Menge preisgab, würde er selbst seiner Kunst Abbruch tun und die Bewunderer der Poesie von sich stossen, die bisher durch ihren Zauber gefesselt waren; sie würden über den entdeckten Betrug in Empörung geraten.

Gewiss giebt es neben jener eine Art der Sinnestäuschung, durch deren Anwendung, wie mir scheint, die Dichtkunst vor den meisten anderen Künsten die Palme erringt; diese muss deshalb selbst vom Philosophen gelobt werden, denn sie stärkt die Herrschaft des Verstandes über das niedere Volk der Sinne und verschafft den Gesetzen der Weisheit in gewissem Grade Gehorsam.

Denn so gross ist die ungezähmte Gewalt der Sinne, so gering die Macht der Vernunft, die zwar das Rechte will, aber es nur schwer durchzusetzen vermag, dass es klüger ist, diejenigen, die man nicht mit offener Gewalt angreifen kann, mit List zu umgarnen. Das aber geschieht dadurch, dass man den Geist an die Reize der höheren Wissenschaften und Künste gewöhnt und ihn auf diese Weise allmählich von der unvernünftigen Begierde wie von einem rohen und wilden Herrn befreit. Dieser Absicht dient — und deshalb kann man sie mit gewissem Recht einen frommen Betrug nennen — in nicht geringem Masse die Dichtkunst, die man deshalb auch zu den edeln und freien, d. h. die Freiheit des Geistes fördernden Künsten rechnet, weil sie die Sinne beschwichtigt und dadurch deren gierigem Sehnen spottet, und weil sie bewirkt, dass diejenigen, die durch ihre Schönheiten angezogen worden sind und ihre Roheit abgelegt haben, den Lehren der Weisheit um so williger gehorchen.

Doch jetzt fordert Zeit und Gelegenheit, darzulegen, nicht was ich selbst über dies Thema denke, sondern welche Ansicht Ihre Dissertation vertritt über das Wesen der Poesie, soweit sie dem Schosse der menschlichen Sinnlichkeit entspringt.

So schicke ich mich an, diejenigen Punkte dieser sonst gelehrten und feinen Abhandlung zu prüfen, bei denen mir Zweifel aufgestossen sind, und ich bitte Sie mit der schuldigen Achtung, sich gütigst die Zwanglosigkeit gefallen zu lassen, die in einem friedlichen Wettkampf erlaubt ist, und die Freiheit, jeden beliebigen Punkt anzugreifen.

I.

Da wir bei dem vorliegenden Gegenstand ruhig auf weitschweifige Syllogismen verzichten können, werde ich den Kampf in der Weise führen, dass ich meine Argumente in zwangloser Rede vorbringe. Ich beabsichtige, zunächst Ihre Abhandlung einer allgemeinen Prüfung zu unterziehen, bevor ich zur Spezialuntersuchung schreite.

Erstens: Im Titel Ihrer Dissertation sehe ich eine Epheuranke[1]) als Aushängeschild aufgehängt, in der Abhandlung selbst aber finde ich keinen Wein zum Verkauf gestellt. Die Schrift nennt sich: philologisch-poetische Abhandlung. Jede poetische Abhandlung aber muss notwendig in Versen geschrieben sein; eine Untersuchung über die Poesie darf also nicht poetisch genannt werden, wie wir auch eine Geschichte der Philosophie nicht eine philosophische Schrift oder eine Lobrede auf die Mathematik nicht eine mathematische Abhandlung nennen werden. Denn das Prädikat, das von einer Kunst oder Wissenschaft hergenommen ist, bezeichnet nicht das Objekt, sondern die Art und Weise, wie wir dies abhandeln. Eine philologisch-poetische Abhandlung wäre eine solche, die wie das berühmte Gedicht des Horaz über die Dichtkunst in Versen abgefasst, zugleich aber mit reichlichen philologischen Bemerkungen durchsetzt wäre.

II.

Ich komme zu der zweiten allgemeinen Bemerkung.

Ich muss den Verfasser der Abhandlung beschuldigen, dass er auf fremdem Felde geerntet hat: während er in dieser ganzen Abhandlung als Dichter hätte auftreten müssen, spielt er plötzlich den Philosophen. Es hätte nämlich diese selbe Dissertation ganz gut zur satzungsgemässen Erlangung einer ordentlichen Professur der Metaphysik dienen können, wenn nur der Titel umgeändert worden wäre in „Abhandlung über die Sinnestäuschungen und ihren Einfluss auf die Künste und die gewöhnliche Erkenntnis des Menschen". Geschickt zwar und scharfsinnig behandelt der Verfasser von Seite 3 bis Seite 8 die Sinnestäuschungen im allgemeinen und zählt dann in einem Atem die Fülle der nichtigen Spielereien des Geistes auf: die

[1]) Der Epheu war ja dem Bacchus heilig, daher die Epheuranke als Firmenschild für Weinstuben.

Deutungen von Wahrzeichen, die Magie, die Astrologie, den Polytheismus, den Wust philosophischer Hypothesen und vieles andere; dem fügt er dann noch hinzu die pythagoreischen Zahlen, die Kabbala, das Barbara celarent der Logiker. Aber bei all dem kann man dazwischenfahren mit dem Horazischen:[1]) „Sed nunc non erat his locus".

Zitate aus Dichtern, die freilich nur spärlich schwimmen im weiten Meer,[2]) hätte auch ein Philosoph mit seinem Ziele vereinigen können, der im übrigen völlig in Unkenntnis darüber wäre, was dazu erforderlich ist, ein gutes Gedicht zu machen.

Ich vermute also, dass der Autor der Abhandlung mit dem schön klingenden Titel durch diese versteckte Metabasis eis allo genos eine Probe der Sinnestäuschung ipso facto geben wollte.

Setzen wir den Fall, dass der Verfasser, soweit er sich als Philosoph aufspielt, sich in seiner Hoffnung völlig getäuscht sieht, so würde das doch Ihre Ehre als Dichter nicht beeinträchtigen; es würde beweisen, dass Sie zwar ein schlechter Psychologe, aber ein ausgezeichneter Dichter sind; daraus sehen Sie, dass Sie hier gar keine Probearbeit zur Erlangung einer Professur der Dichtkunst der Prüfung unterbreitet haben.

III.

Ich komme zu meiner dritten allgemeinen Bemerkung.

Nachdem der Verfasser der gelehrten Abhandlung die Sinnestäuschungen als das wichtigste Kunstmittel der Dichtkunst statuiert hat, vergleicht er wiederholt mit dem Dichter den Philosophen, und zwar so, dass er behauptet, das Los beider auf diesem gefährlichen Gebiet sei ganz ähnlich, während er in Wahrheit durch seine Beispiele beweist, dass es völlig entgegengesetzt ist. Denn während der Dichter durch den leeren Sinnenschein angenehm täuscht, wird der Philosoph von ihm schmählich getäuscht. Wo der Dichter Lorbeerkränze erntet, trägt der Philosoph meist nur Schande davon, und was dem einen zum Ruhm gereicht, bringt dem andern Vorwürfe. Mit diesem Vergleich hat der Verfasser gleich zwei Fehler begangen: erstens widerspricht er sich selbst, wenn er gleichsetzt, was nach seinem eignen Zeugnis entgegengesetzt ist, und wenn er

---

[1]) De arte poet. 19.

[2]) Dies Zitat aus Vergil Aen. I. 118 ist von Kant nicht als Zitat gekennzeichnet.

zweitens die Dichter preist (p. 2.), die Philosophen dagegen tadelt (p. 8 und 10),[1]) so ist er gegen den einen Teil ungerecht. Was das erstere betrifft, so unterliegt doch der Philosoph Sinnestäuschungen nur, soweit er nicht Philosoph ist, der Dichter dagegen täuscht durch Sinnestäuschungen, gerade soweit er Dichter ist. Worin liegt denn nun die Ähnlichkeit so verschiedenen Loses? Nein, hier liegt nicht das Verhältnis der Ähnlichkeit, sondern das des Gegensatzes vor. Was das zweite betrifft, das Unrecht, das er dem Philosophen antut, so muss dies, scheint mir, um so heftiger getadelt werden, je mehr der Verfasser selbst in der vorliegenden Dissertation die Bäche der Philosophen in seine Felder geleitet hat.

IV.

Die vierte allgemeine Bemerkung richtet sich gegen eine Anschauung des Autors, die über alle Seiten der Abhandlung verbreitet ist und deren Angelpunkt bildet: nämlich die, der Dichter wende die Sinnestäuschungen an als die vorzüglichsten Schönheiten der Gedichte. Dieser Ansicht widerspricht ganz offenbar erstens die gesunde Vernunft, zweitens eine Fülle von ge-

---

[1]) p. 2 sagt Kreutzfeld; „Den Sinnestäuschungen entnehmen alle Dichter, bisweilen selbst getäuscht, öfter mit absichtlicher Duldung, die glänzendsten Bilder und den meisten Schmuck der Rede“.

p. 8 handelt es sich um die Sinnestäuschung (wie er es nennt), die darauf beruht, dass man aus teilweiser Ähnlichkeit von Dingen auf völlige Übereinstimmung schliesst; Kr. sagt dann: „Sogar der Metaphysiker wird öfters durch Täuschungen dieser Art umgarnt. Ein Beispiel dafür, dass die kontemplative Spekulation und die poetische Erfindung, die gemeinhin für Gegensätze der menschlichen Geistestätigkeit gehalten werden, von entgegengesetzten Punkten ausgehend, öfters in einander übergehen“. Als Beispiel führt er an Giordano Brunos Behauptung, dass entgegengesetzte Wirkungen von einer Ursache ausgehen, und dass entgegengesetzte Ursachen dieselbe Wirkung hervorbringen (das Feuer erweicht und härtet das Glas; die Hitze und Kälte haben dieselbe Wirkung, beide brennen). Als weiteren Beleg führt er den Materialismus an: daraus dass man zwischen den Funktionen der Seele und des Körpers grosse Ähnlichkeiten wahrnimmt und die Seele mit dem Körper Veränderungen erleidet, schliesst man, dass die Seele materiell und sterblich ist. Man beachte, dass Kr. dies alles zu den Sinnestäuschungen rechnet, wogegen Kant weiter unten opponiert.

p. 10 erwähnt Kr., dass die Philosophen öfters einer zweiten Art der „Sinnestäuschung“ zum Opfer fallen, nämlich der, innerlich Gleiches wegen gewisser äusserer Verschiedenheiten für verschieden zu halten. Als Beispiel führt er § 10 die Unterscheidung zwischen animalischer Seele und Geist an, worauf Kant weiter unten zu sprechen kommt.

wichtigen Beispielen. Was das erstere betrifft, so müssten die Sinnestäuschungen, die der Dichter anwenden dürfte, den gewöhnlichen und allgemein vorkommenden entnommen werden, nach dem Gesetze des Horaz: Publica materies privati iuris erit.[1]) Die gewöhnlichen Sinnestäuschungen aber haben nichts Ergötzliches; denn da der Intellekt an sie gewöhnt ist, befreit er sich sofort von ihnen, und da die Täuschung ja längst verschwunden ist, kann der Dichter durch den Schein, soweit er Täuschung enthält, nicht dem Geist schmeicheln.

Was das zweite betrifft, nämlich die angeführten Beispiele aus Dichtern, die meiner Meinung nach das Gegenteil beweisen, so genügt es, diejenigen anzuführen, die der Verfasser selbst p. 12 zitiert. — —[2]) Aus diesen Beispielen geht hervor, dass die Dichter ganz und gar darauf ausgehen, alles was sie sich zum Dichten wählen mit einer möglichst grossen sinnlichen Anschaulichkeit zu übergiessen. Zu diesem Zweck haschen sie nicht mit Fleiss nach Sinnestäuschungen, sondern verwenden sie nur, weil die sinnliche Veranschaulichung, die die Natur mit vollendeter Treue kopieren soll, sie nicht entbehren kann. Das wird klar bei dem von Ihnen

---

[1]) De arte poet. 131 (Stoff, der Gemeingut war, wird Privatbesitz).

[2]) Auf p. 12 stehen folgende Zitate aus Dichtern:

Aus Ausonius Mosella (V. 194 ff):

„Tota natant crispis iuga motibus; et tremit absens
Pampinus, et vitreis vindemia turget in undis;
Adnumerat virides derisus navita vites".

(In kräuselnder Bewegung schwimmen [im Strom] ganze Berge, zittert die Rebe, die doch nicht darin ist, und in den gläsernen Wellen schwillt die Traube; getäuscht zählt der Schiffer die grünen Reben).

Weiter ohne Angabe des Dichters: „frigus opacum" (Vergil Buc. I, 52), „schattige Kühle" für kühler Schatten, und „caligare formidine lucum" (nach Vergil Georg. IV, 468), „der Hain dunkelt von Schauder" für: der Hain erregt durch seine Dunkelheit Schauder). — Endlich aus Vergil Aen. VIII, 429ff:

„Tris imbris torti radios, tris nubis aquosae
Addiderant, rutuli tris ignis et alitis austri;
Fulgores nunc terrificos, sonitumque metumque
Miscebant operi, flammisque sequacibus iras".

(Drei Strahlen des Hagels, drei der regenbringenden Wolke hatten sie (die Kyklopen) hinzugefügt (dem Blitzstrahl des Zeus, den sie gerade anfertigen) und drei des roten Feuers und des hurtigen Südwinds. Nun mischten sie dem Werke bei schreckendes Leuchten und Krachen und Entsetzen und die Wut (mischten sie bei) der fügsamen Flamme (d. i. dem dem Willen des Zeus gehorchenden Blitzstrahl).

angeführten Beispiel aus Vergil, wo der Dichter, um die Bewunderung für die Arbeit des Vulkan zu erhöhen, und um das Gemüt durch sinnliche Reize, die er von allen Seiten herbeiholt, zu bewegen, vieles nennt, was unmöglich in eine Waffenschmiede hinein kommen konnte, z. B. — —[1]). Hieraus sehen Sie, dass der Dichter nur danach strebt, seinen Grundgedanken mit einer grossen Fülle von Bildern zu umkleiden, unter denen sich täuschender Schein nur zufällig findet, weil der Dichter ihn nicht entbehren kann, wenn er ein lebensvolles Bild malen will.

Ich gehe nunmehr über zur zweiten Gattung meiner Bemerkungen und werde einige Punkte Ihrer Dissertation im einzelnen durchgehen und mit Ihrer Erlaubnis kritisieren.

§ 1 beginnt auf p. 1 folgendermassen — —[2]).

Der Verfasser legt in beiden Teilen seiner Schrift dar, dass der menschliche Geist in seinen Anfängen von den Sinnen unterrichtet werden müsse, und dass er aus dieser Unterweisung gleichzeitig die erste Anregung zur Dichtkunst schöpfe; im ersten Teile behauptet er, die Sinne seien seine Lehrer, im vorliegenden zweiten Teile dagegen, sie betrögen ihn, in beiden aber, sie dienten ihm trefflich und zweckvoll. Doch wie reimt sich das zusammen? Wenn wir von den Sinnen getäuscht werden, werden wir nicht gleichzeitig von ihnen unterrichtet. Wenn die menschliche Erkenntnis durch Täuschungen verfälscht wird, was kann dann der Dichter, der diese Täuschungen unter die Leute bringt, anderes sein als ein Betrüger? Nur beiläufig mache ich darauf aufmerksam, dass in der ersten Zeile der Abhandlung der Ausdruck sensuum disciplina in einem völlig verkehrten Sinne gebraucht wird. Denn in frühen Zeiten unterrichten die Sinne niemals, sondern werden selbst unterrichtet,[3]) insofern sie soweit untertan gemacht

[1]) Kant wird hier etwa genannt haben den Hagel und den Regen, das Entsetzen und die Wut, die die Kyklopen dem Blitzstrahl beimischen. Kreutzfeld zitiert das Beispiel aus Vergil, um zu zeigen, dass die Dichter vielfach leblosen Gegenständen intellektuelle und moralische Fähigkeiten beilegen.

[2]) „Ich habe gezeigt, dass der Unterricht durch die Sinne (sensuum disciplina), deren sich alle menschliche Erkenntnis als ihrer ersten Führer und Lehrer bedient, die erste Quelle der poetischen Erfindungen ist: jetzt gehe ich über zu den Sinnestäuschungen, einer zweiten Quelle von Erdichtungen“.

[3]) Von sensuum disciplina kann man also nur reden, wenn man sensuum als genitivus obiectivus auffasst: Unterweisung der Sinne.

werden, dass sie der Herrschaft des Verstandes gehorchen. Diesem Zwecke dienten die einst weit verbreiteten telestischen Übungen.

Sie hätten allerdings insofern von einer Unterweisung durch die Sinne sprechen können, als sie uns die ersten Elemente der Erkenntnis übermitteln. Doch darauf will ich nicht eingehen.

§ 3 rechnet der Verfasser vieles zu den Sinnestäuschungen, was, wie mir scheint, ganz und gar nicht dazu gehört: die Magie, die Wahrzeichendeutung, die Astrologie etc. Zu den Sinnestäuschungen darf man doch nur rechnen, was ich irgendwie mit den Augen zu sehen oder sonst mit einem Sinn wahrzunehmen glaube, obwohl es in Wirklichkeit nur ein Irrtum des vorschnellen Urteils ist. Wenn ich aber genau weiss, dass ich etwas nicht wahrnehme, sondern mir bewusst bin, dass ich über Wahrgenommenes nur vermutend oder irgendwie folgernd etwas statuiere, so können solche Vorstellungen, mögen sie auch irrtümlich sein, doch nicht Sinnestäuschungen genannt werden — man nennt sie gewöhnlich leere Gedankendinge (entia rationis ratiocinantis). So hat der Aberglaube niemals gemeint, im Vogelflug oder in der Stellung der Gestirne schicksalkündende Zeichen zu sehen und zu lesen, sondern der Mensch, schon von Natur zur Gemeinschaft mit denkenden Wesen geschaffen und durch Furcht oder Begierde erregt, neigt zu dem Irrglauben an den Einfluss unsichtbarer, sein Geschick lenkender Mächte, den wir Aberglauben nennen, und aus Eigenem ist ihm die Vermutung gekommen, dass ihm vieles, was von einem Genius oder einem Dämon in geheimnisvolle Zeichen gehüllt werde, kund werden könne, wenn er nur jene Zeichen zu deuten vermöge, und dass er auch mit jenen Geistern in gewisser Weise in Verkehr treten könne. Daraus ist die Astrologie und die Magie entstanden. Die Sinne dagegen, weit entfernt, ihn in diese Irrtümer zu verstricken, führen ihn vielmehr wie zuverlässige Führer allmählich aus ihnen heraus und befreien ihn mit Sicherheit völlig davon, nachdem er ihnen durch Erfahrung untertan geworden ist.

Weiter komme ich zu § 9, p. 9.

Hier spricht der Verfasser von der unnötigen Vervielfältigung der Wesen und der Neigung, Erscheinungen, die in irgendwelcher Beziehung verschieden sind, aus ebenso vielen der Art nach verschiedenen Ursachen herzuleiten, und dem daraus hervorgegangenen Glauben an eine Vielheit von göttlichen Mächten in der Theogonie und Kosmogenie der Griechen; auch das rechnet er

zu den Sinnestäuschungen. Aber dass diese Vorstellungen ursprünglich nicht allgemein verbreitete Irrtümer gewesen sind, die aus Sinnestäuschungen entsprangen, dass sie vielmehr von Dichtern absichtlich erfunden worden sind, das bezeugt u. a. Aristoteles in der Metaphysik. Nachdem er gesagt hat: „Es ziemt sich nicht für ein göttliches Wesen, neidisch zu sein," fährt er fort: „Aber, wie es im Sprichwort heisst, vieles erlügen die Dichter." Diese lassen ja nichts unversucht, was den Geist in Bewegung bringen und durch die vereinten Kräfte der Sinneseindrücke bezaubern kann: deshalb haben sie allen Teilen der Natur Leben eingehaucht und die einzelnen Erscheinungen einer entsprechenden Zahl von Herrschaftsgebieten verschiedener Götter zugeteilt; sie sind also nicht von anderer Seite verführt worden, sondern selbst die Urheber des Trugs.

Doch hiermit will ich Sie nicht länger aufhalten. Nun zu § 10.

Der Verfasser behauptet hier wiederum, die Philosophen seien demselben Spiel mit dem niederen Volk der Sinne preisgegeben, und er rechnet dazu die im Altertum weitverbreitete Unterscheidung zwischen animalischer Seele (anima) und Geist (animus)[1]) Indes, wenn diese Unterscheidung ein Irrtum ist, so kann man keineswegs sagen, dass er durch eine gewöhnliche Sinnestäuschung hervorgerufen worden sei, es ist vielmehr eine Hypothese, die man mit Bedacht annahm, nicht weil der äussere Anschein darauf hinwies, sondern weil sie zur Erklärung der Phänomene der menschlichen Natur notwendig erschien. Und ich zweifle, ob Psychologen, die in einer solchen zweifelhaften Frage leichtfertig und kühn irgend etwas behaupten, nüchtern, wie der Verfasser will,[2]) oder vom Weine der Selbstliebe berauscht, ob sie besonnen oder nase-

---

[1]) Vgl. oben p. 13 Anmerkung.

[2]) Hier muss ein Versehen Kants vorliegen. Die betreffende Stelle bei Kreutzfeld lautet: Et nostrae aetatis psychologi quidam magis sobrii, qui quot diversas operationes mentis sentiunt, in totidem forulos quasi, seiunctos a se invicem animam humanam dissecant?" D. h.: und sind gewisse Psychologen unserer Zeit nüchterner, die die menschliche Seele in so viele gesonderte Teile zerlegen, als sie verschiedene Funktionen des Geistes wahrnehmen?" — Kant ist wohl durch das Fehlen des sunt und einer Fragepartikel dazu verleitet worden, den Satz für einen Aussagesatz zu halten und das Fragezeichen zu übersehen. — Der Satz bei Kant: „Und ich zweifle" . . . passt übrigens schlecht an diese Stelle: er zerreisst den Zusammenhang, denn das Folgende (Haben doch in unserer Zeit etc.) schliesst sich nicht an diesen, sondern an den vorhergehenden Satz an.

weis genannt zu werden verdienen. Haben doch noch in unserer Zeit der berühmte Unzer in seinem Buch „Physiologie der tierischen Natur tierischer Körper“ und ganz kürzlich der englische Gelehrte Morgan in seinem Buch „Über die Natur der Nerven“, das nächstens in deutscher Übersetzung erscheinen wird, zu derselben Erklärung des Doppellebens wie zu einem geweihten Anker ihre Zuflucht genommen. Sie sehen also, dass hier nicht eine gewöhnliche Sinnestäuschung, sondern eine zwar irrtümliche, aber eines Philosophen nicht unwürdige Hypothese vorliegt.

Weiter komme ich zu § 15 p. 15.

Hier glaubt der Autor eine in der Geschichte der Poesie bemerkenswerte Erscheinung gefunden und ein Rätsel, das eines Oedipus würdig wäre, gelöst zu haben durch den Hinweis darauf, dass die Liebe des Petrarca zu Laura während des Betens empfangen worden ist.[1] Aber er hat, wie mir scheint, seine Mühe unnütz aufgewandt, wenn er die Reinheit, Heftigkeit und Beständigkeit dieser Liebe aus seinem Prinzip zu erklären versucht. Hier bedarf es sicher nur eines Davus, nicht eines Oedipus. Denn leicht zu erkennen ist der Unterschied zwischen der physischen und der poetischen Liebe. Die physische Liebe ist ein Begehren der geliebten Person, vom Dichter aber sagt Horaz: versus amat, hoc studet unum. Der Dichter strebt nach einer schönen Darstellung der Liebe, und diese gelingt ihm um so besser, je weiter er von einem persönlichen Verkehr mit dem geliebten Objekt entfernt ist. So ist Petrarca, als er seine Laura zum erstenmal erblickte, nicht durch deren Anmut gefesselt und bestrickt worden, sondern als sich seinem Geist, der schon durch die festliche Feierlichkeit erregt war, eine schöne Gestalt darbot, die noch dazu in religiöser Anbetung und Trauer leise Laute und Gebete murmelte, da entstand in ihm plötzlich der Gedanke, dass sie ein geeigneter Gegenstand für seine Verse sein werde. Nachdem ihn aber dieser Gedanke, ich möchte sagen, durchzuckt hatte, hat er niemals den Versuch gemacht, Laura für sich zu ge-

[1]) Kreutzfeld sagt p. 16: „Wer sieht nicht ein, dass die Heiligkeit des Ortes, wo er Laura sah, jene mystische Zeit, das himmlische Feuer, das die Betende ergriffen hatte, auf Laura übertragen wurde, so dass sie dem Petrarca heiliger, der Mutter Gottes ähnlicher erschien?“ Daraus erklärt er dann die Erhabenheit dieser Liebe. — Kr. führt das an als ein Beispiel der Sinnestäuschung, die daraus entsteht, dass man Coexistierendes zusammenwirft und vermengt.

winnen, sondern um desto länger die Klagen und Seufzer hinziehen zu können, mied er ihre Umarmung und versenkte sich nur in seine poetische, d. h. erdichtete und zum Schein erfundene Trauer; von hier aus kann man auch jene vom Verfasser gepriesene Keuschheit und Heiligkeit, das Erhabene in dieser Liebe, das seine Gedichte atmen, hinreichend und leicht verstehen; die Annahme einer Sinnestäuschung ist dazu unnötig. Wenn er eine Wolke anstelle der Juno umarmte, so hat er das Bild, das er einmal in seine Vorstellung aufgenommen hatte, nur nach seiner Weise, d. h. enthusiastisch sich vor Augen gestellt; im übrigen kümmerte er sich nicht um Laura, sondern um die Schönheit und das Feuer seiner Verse und um seines Namens Ruhm.

Die Unterredung Petrarcas mit dem Papst wird Ihnen bekannt sein. Als dieser einst zu ihm sagte, er bedauere sein Geschick, aber er werde dafür sorgen, dass er seine Laura heiraten könne, da zauderte der Dichter, dann aber wies er das Anerbieten offen zurück und sagte, er fürchte, wenn er Laura heirate, würden seine Verse alles Feuer und alle Schönheit verlieren.

In der Ehe nämlich geschieht, was Lucrez[1]) vom Tode sagt: Tum demum verae voces eliciuntur et eripitur persona, manet res.

Doch ich eile zum Schluss. Während bei vielen anderen Anstössen, die ich hervorgehoben habe, das mir übertragene Forschungsgebiet ausserhalb des Bereichs der Geschosse blieb, muss ich jetzt Stellung nehmen gegen eine Stelle der Abhandlung, die dem Logiker als Philosophen Übelkeit verursachen könnte. Nachdem der Verfasser ausführlich von derjenigen Sinnestäuschung gehandelt hat, vermittels der wir das Wesen und die Fähigkeiten

[1]) III. 58. Da erst werden wahre Worte hervorgelockt, die Maske fällt, die Wirklichkeit bleibt. Kant zitiert denselben Vers auch Anthropol. I. § 73 (Ak.-Ausg. VII, p. 180) an einer Stelle, die auch sonst Ähnlichkeit mit der unsrigen hat. Er sagt dort: „Weil die Einbildungskraft reicher und fruchtbarer an Vorstellungen ist als der Sinn, so wird sie, wenn eine Leidenschaft hinzutritt, durch die Abwesenheit mehr belebt als durch die Gegenwart: wenn etwas geschieht, was dessen Vorstellung, die eine Zeitlang durch Zertreuung getilgt zu sein schien, wiederum ins Gemüt zurückruft. ... Diese Krankheit, als Wirkung einer dichtenden Einbildungskraft, ist unheilbar: ausser durch die Ehe. Denn diese ist Wahrheit (eripitur persona, manet res. Lucret.)“ Herr Prof. Vaihinger macht mich darauf aufmerksam, dass Kant diesen Vers auch noch in seinem sog. Opus Postumum zitiert, herausgeg. von Reicke, Altpreuss. Monatsschrift. Bd. XXI, 1884, p. 410 Anm.

des Bezeichneten fälschlich auf die Zeichen übertragen, fährt er gegen Ende von § 18 folgendermassen fort: — — —[1])

Wird nicht der Autor, der mit dieser Beschuldigung in ein Nest voll Wespen sticht, deren Zorn fürchten müssen? Denn das Volk der Logiker ist gar streitbar, und schwerlich reizt es jemand ungestraft. Und hier werden sicherlich die Logiker fälschlich des Betrugs geziehen. Denn sie verheissen nicht Formeln, denen eine grosse, geheimnisvolle Kraft innewohne, Wahrheiten aller Art zu erpressen, wie es ihnen hier vorgeworfen wird, sondern sie wollen nur den Mechanismus für die Stellung der Begriffe in den Schlüssen aufzeigen, zu dem Zwecke, dass, ebenso wie es die Grammatiker bei den Sprachen tun, im Gebrauch des Intellekts das Allgemeine offenbar werde, nämlich die allgemeine Formel, Erkenntnisse auszudrücken, und zwar ohne Rücksicht auf den darin enthaltenen Stoff. Das darf man nicht hierher ziehen. Wenn zwei dasselbe tun, so ist es nicht dasselbe. Der Logiker kämpft mit dem Logiker in freundschaftlichem Wettstreit. Wenn aber ein auswärtiger Feind einbricht, dann stellen sich alle gleichsam in Schlachtordnung und stürzen sich auf ihn.

Doch nun ist mein Köcher erschöpft, und ich mache dem Kampf ein Ende. Zunächst gratuliere ich Ihnen von Herzen zu Ihrem bisherigen Erfolg. Dann wünsche ich Ihnen, der Sie das Amt,[2]) das Ihnen übertragen worden ist, trefflich ausfüllen werden,

[1]) § 16 ff. handelt Kreutzfeld von den Irrtümern, die daraus entstehen, dass man Zeichen (wie z. B. Naturgegenständen mit symbolischer Bedeutung, Wörtern, Zahlen, Götterbildern, religiösen Riten etc.) Eigenschaften zuschreibt, die nur dem durch sie Bezeichneten zukommen. Als Beispiel führt er u. a. an die pythagoreische Zahlensymbolik, bei der die Bewunderung und Verehrung der göttlichen Mächte, als deren Symbol die Zahlen gelten, auf diese selbst übertragen wurde. Am Schlusse von § 18 heisst es dann: „In ähnlicher Weise sind die scholastischen Logiker neuerer Zeit dem trügerischen Zauber gewisser Zusammenstellungen von syllogistischen Termini wie Barbara celarent etc. zum Opfer gefallen, und zwar bis zu dem Grade, dass sie, unter Ausserachtlassung des inneren Zusammenhangs der Voraussetzungen, jenen — ich möchte sagen — Foltern des Geistes eine grosse, geheimnisvolle Kraft zuschreiben, Wahrheiten aller Art zu erpressen."

Über die Verwechslung von Zeichen mit Sachen spricht Kant Anthrop. I, § 39 Anhang (Ak.-Ausg. VII, p. 194 ff.)

[2]) Das Wort spartam, das Kant an dieser Stelle braucht, ist die sonst, soweit ich sehe, nicht vorkommende latinisierte Form des griechischen σπάρτη Richtschnur, dann das mit der Richtschnur abgemessene Landstück, das Erbgut. Kant hat hier ein griechisches Sprichwort im Sinne, das u. a.

von Herzen einen glücklichen Anfang und einen günstigen Fortgang Ihrer Amtstätigkeit. Mit reicher Kenntnis der schönen Literatur, in der Lektüre und Kritik der Dichter verschiedener Sprachen, der alten wie der neueren, geschult, haben Sie sich vor allem mit Eifer und mit Glück den herrlichen Werken gewidmet, die uns von den Griechen überliefert worden sind. So kann es nicht fehlen, dass Sie der akademischen Jugend ein weites Feld der Geistesbildung eröffnen werden, damit sie, fern von aller Unkultur, einen engen Bund mit den Grazien schliesse, soweit es geschehen kann, ohne den Neid der Minerva zu erregen, der Beschützerin der nützlicheren Wissenschaften und Künste. Und ich wünsche, dass diese Ihre Bemühungen und Ihre Verdienste ein günstiges Geschick auch mit häuslichem Glück belohnen möge, und dass der Allerhöchste Ihr Leben und Ihre Gesundheit erhalte; zugleich empfehle ich mich Ihrem Wohlwollen und Ihrer Freundschaft.

Endlich wende ich mich zu Ihnen, verehrter Herr Respondent, der Sie, von der Natur mit trefflichen Geistesgaben ausgestattet, in den schönen wie in den nützlichen Wissenschaften reiche Kenntnisse besitzen, der Sie zugleich durch Ihr freundliches Wesen liebenswert sind, und den ich schon lange zu meinen besten Hörern zähle. Zu dieser Probe Ihres Scharfsinns und Ihrer Gelehrsamkeit, die Sie so rühmlich abgelegt haben, gratuliere ich Ihnen zunächst von Herzen. Und dann:[1]) möge bald die Zeit kommen, wo Ihnen die Mühe, die Sie unermüdlich aufgewandt haben, die Saat, die Sie so reich ausgestreut haben, durch eine reiche Ernte Ihren Verdiensten entsprechend gelohnt wird. Ihren Hoffnungen, die Sie mit recht hegen dürfen, wünsche ich glückliche und baldige Erfüllung, und ich bete zum Allerhöchsten, dass er Sie beschütze und gesund erhalte.

Leben Sie beide wohl und bleiben Sie mir gewogen".

Cicero (ad Att. IV, 6) anführt in der Form: *Σπάρταν ἔλαχες, ταύταν κόσμει*, d. h.: Dein Wirkungskreis ist dir zugewiesen, den fülle nun aus.

[1]) Dieser und der folgende Satz sind so, wie sie von Warda gedruckt sind, unmöglich: Et cum iam tempus ingruat quo, quam impiger collocasti operam et quam liberaliter sparsisti segetem illa tibi pro meritis larga messe rependatur. Spei tuae iure conceptae fortunatos et non cunctanter successus opto. Entweder ist der Punkt vor spei falsch, und der folgende Satz ist der Hauptsatz zu dem vorhergehenden, oder statt cum ist tum zu lesen. Warda teilte mir auf eine Anfrage brieflich mit, er glaube sich bestimmt zu erinnern, dass sein Druck dem Original entspricht. Dann liegt ein Versehen Kants vor. Ich vermute, dass tum statt cum zu lesen ist, weil sonst das primum im vorhergehenden Satz ganz in der Luft schweben würde.

Die Kategorie „Individualität“

im Rahmen der Kategorienlehre Kants.

Von Hans Driesch.

Dieser Aufsatz soll einen Versuch darstellen, das Kantische System der Kategorien in einem gewissen Punkte zu verändern, ohne dabei die Grundlinien des Kantischen Denkens selbst zu durchbrechen. Mit anderen Worten gesagt: Wir wollen eine bestimmte Veränderung an dem Kantischen Kategoriensystem in einer solchen Weise vornehmen, dass wir annehmen dürfen, es möchte Kant selbst ihr vielleicht nach einiger Überlegung zugestimmt, sie jedenfalls als im Bereiche seines Unternehmens liegend anerkannt haben.

Wir sprechen also im folgenden gleichsam ex hypothesi, nämlich so, als ob wir die Grundlinien des Kantischen Denkens in Sachen der sogenannten „Kategorien“ als rückhaltlos annehmbar ansähen. In der Tat sehen wir Kants Kategorienlehre durchaus nicht als rückhaltlos übernehmbar an, weder was das eigentliche System, noch was die „Deduktion“, noch endlich was die begriffliche Einfachheit der Kategorien angeht; an anderer Stelle soll unsere Ansicht über diese Dinge, zumal mit Rücksicht auf die Lehre vom Werden, dargelegt werden. Aber wenn ein Denker wie Kant eine Lehre hinsetzt, die ganz und gar aus einem Guss ist — und es giebt wenige Lehren, die dieses Prädikat in so hohem Masse verdienen, wie eben seine Kategorienlehre —, dann hat unseres Erachtens die Nachwelt die Verpflichtung, solche Lehre in ihrem eignen Geiste zu erfassen, soweit das irgendwie möglich ist, und Abweichungen von ihr in einer Form darzustellen, jedenfalls auch darzustellen, welche sich auf den Ausdruck dessen beschränkt, was man das Abweichungsminimum oder auch die unumgängliche Abweichung nennen könnte.

Kants grösste Tat in Sachen der Kategorienlehre ist die Ableitung der Kategorien, der Stammbegriffe des Verstandes, aus

der „Tafel der Urteile“ d. h. aus der in der formalen Logik üblichen Einteilung der Urteile in verschiedene logische Arten. Nicht etwa weil sie unseres Erachtens richtig, ja auch nur zulässig wäre, nennen wir seine „metaphysische Deduktion“ seine grösste Tat im Felde der Kategorienlehre, sondern deshalb, weil sie der erste bewusste Versuch war, ein wahres System und zugleich ein als vollständig garantiertes System der Kategorien zu gewinnen. Freilich war dabei, seltsamerweise, die Richtigkeit und die Vollständigkeit der Urteilstafel unbesehen vorausgesetzt, jedenfalls nur in Nebensächlichkeiten, und zwar einem gewissen Dreiheitsformalismus zu Liebe, modifiziert worden.

Die weiteren Bestandteile der Kategorienlehre Kants sind bekanntlich die sogenannte „transscendentale Deduktion“, der „Schematismus“ und das System der Grundsätze des reinen Verstandes. Die transscendentale Deduktion soll zeigen, dass ohne Kategorien Erfahrung überhaupt unmöglich ist, dass bereits in der angeblich „reinen“ Erfahrung die Kategorien darinstecken; der Schematismus will in der Zeitlichkeit das den Kategorien und dem sinnlich Gegebenen Gemeinsame aufweisen und eben damit die Möglichkeit des Zueinanderkommens von Kategorien und Sinnlichkeit zeigen; das System der Grundsätze endlich ordnet jeder Kategorie ein besonderes Prinzip, einen Satz, mit Rücksicht auf das mögliche Erfahrungswissen über Gegebenes, zu.

Angesichts der „transscendentalen Deduktion“ könnte Kritik vieles beanstanden, vor allem, dass die Frage unerledigt bleibt, weshalb denn tatsächlich in diesem Falle diese, in jenem jene Kategorie zum Formen der Erfahrung gewissermassen verwandt werde. Der Satz, dass der Verstand der Natur ihre Gesetze „vorschreibe“, ist denn doch nur mit grosser Vorsicht und mit erheblichen Einschränkungen zu unterschreiben. Dem „Schematismus“ möchte man versucht sein, die Selbständigkeitsberechtigung abzusprechen; auf der anderen Seite möchte man einen Raum-Schematismus als Ergänzung fordern. Gegen die Grundsätze als solche würde sich natürlich alles das auch richten, was gegen das System der Kategorien zu sagen wäre.

Doch, wie gesagt, unsere Aufgabe ist nicht Kritik überhaupt, sondern das Kritikminimum in einer bestimmten Sache, nämlich mit Rücksicht auf die Kategorien der Beziehung, der Relation. Wir wollen also zunächst einmal betrachten, was Kant selbst über diese Kategorien mit Rücksicht auf ihre Arten, ihre Deduktion,

ihren Schematismus und die aus ihnen gewinnbaren Grundsätze des reinen Verstandes zu sagen hat.

Kategorien der Relation giebt es nach Kant drei:

„Inhärenz und Substanz (substantia et accidens),
Kausalität und Dependenz (Ursache und Wirkung),
Gemeinschaft (Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden)".

Diese Kategorien sind zugeordnet den drei Arten, in welche die Urteile unter dem Gesichtspunkte der Relation betrachtet, üblicherweise eingeteilt wurden, also dem kategorischen, hypothetischen und disjunktiven Urteil. Diese Tafel der Relationsurteile ihrerseits ergibt sich aus der Erwägung, dass „alle Verhältnisse des Denkens in Urteilen die a) des Prädikats zum Subjekt, b) des Grundes zur Folge, c) der eingeteilten Erkenntnis und der gesammelten Glieder der Einteilung untereinander" sind.

Es verdient Erwähnung, dass „Urteil" für Kant den wahren oder falschen Satz bedeutet, also das, was man besser als entwickeltes Urteil, im Gegensatze zum Existentialurteile und zur blossen „Setzung", bezeichnet.

Den eigentlichen Kernpunkt der „metaphysischen Deduktion", nämlich die Begründung der Ableitbarkeit der Kategorien der Relation aus den unter dem Gesichtspunkte der Relation betrachteten Urteilsformen, tut Kant ziemlich kurz ab:

„Derselbe Verstand also, und zwar durch eben dieselben Handlungen, wodurch er in Begriffen, vermittelst der analytischen Einheit, die logische Form eines Urteils zu Stande brachte, bringt auch, vermittelst der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt, in seine Vorstellungen einen transscendentalen Inhalt, weswegen sie reine Verstandesbegriffe heissen, die a priori auf Objekte gehen, welches die allgemeine Logik nicht leisten kann.

Auf solche Weise entspringen gerade so viele reine Verstandesbegriffe, welche a priori auf Gegenstände der Anschauung überhaupt gehen, als es in der vorigen Tafel logische Funktionen in allen möglichen Urteilen gab: denn der Verstand ist durch gedachte Funktionen völlig erschöpft und sein Vermögen dadurch gänzlich ausgemessen."[1])

---

1) Kritik d. r. V. § 10.

Gerade hier hätte, unseres Erachtens, die Kritik einzusetzen; denn diese kurze Begründung der Zuordenbarkeit[1]) der Kategorien zu den Urteilsformen ist ungenügend, ja sie ist nur eine Behauptung. Man sieht, gerade mit Rücksicht auf „Relation“, durchaus nicht ohne weiteres ein, wie denn überhaupt angebliche einfache Begriffe, „welche a priori auf Gegenstände der Anschauung überhaupt gehen“, aus den Urteilsformen als solchen ganz unmittelbar sollen gewonnen werden können; auch wird lediglich im Vertrauen auf die Richtigkeit der Ergebnisse der herkömmlichen Logik und nicht etwa durch einen ursprünglichen Akt der Selbstbesinnung behauptet, dass nun gerade diese Urteilsformen und daher Kategorien und keine anderen möglich sind. Auf letzteres gehen wir alsbald näher ein. Ersteres, nämlich das Problem der elementaren Natur der Kategorien, ist nicht dieses Aufsatzes Thema; wir bemerken hier nur, dass wir die Kategorien zwar für einheitliche, nicht aber für einfache Begriffe, und dass wir den Prozess ihrer Ableitbarkeit aus Setzungsformen der „reinen“ Logik nicht für einen unmittelbaren, sondern für einen recht verwickelten Prozess halten.

Einstweilen gehen wir weiter:

Es folgt bei Kant der grundlegende Abschnitt über die „transscendentale Deduktion“, d. h. der Nachweis, dass so etwas wie die Kategorien überhaupt erst geordnete Erfahrung möglich macht, also der Erfahrung Vorraussetzung ist. Dieser Abschnitt ist ein Meisterwerk, und bleibt es, ganz unbekümmert darum, ob man Kant „psychologistisch“ oder „antipsychologistisch“ deutet, ja ob man selbst die eine oder die andere der durch diese unschönen Worte bezeichneten Lehren vertritt; auch ist der ewige Gehalt dieses Teiles der Kantischen Kritik erhaben darüber, ob man den Begriff der „Allgemeingültigkeit“ absolut oder empirisch fassen will.

Nur einen Mangel hat die „transscendentale Deduktion“. Zwar bleibt es richtig: „Die Ordnung und Regelmässigkeit an den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein, und würden sie auch nicht darin finden können, hätten wir sie nicht, oder die Natur unseres Gemüts ursprünglich hineingelegt“. Aber es fehlt der Hinweis darauf, dass „die Erscheinungen“ denn

---

[1]) Es handelt sich mehr um eine solche als um eine eigentliche „Ableitung.“

doch wohl derart sein müssen, dass jene Ordnung und Regelmässigkeit, ja dass diese Ordnung in ihrem ganz besonderen Sosein in sie hineinlegbar wird. Gelegentlich zwar sieht Kant die hier obwaltende Schwierigkeit, ganz klar freilich sieht er sie erst in der „Kritik der Urteilskraft". Hier ist es, wo, unseres Erachtens, der Nachweis der zwar einheitlichen, aber zusammengesetzten Natur der Kategorien Aufklärung zu schaffen berufen ist.[1])

Die „transscendentalen Schemata", also die Vermittler zwischen Begriff und Anschauung auf dem Boden des Zeitlichen, sind für die Kategorien der Relation diese:

Für die Substanz „die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, d. i. die Vorstellung desselben, als eines Substratum der empirischen Zeitbestimmung überhaupt, welches also bleibt, indem alles andere wechselt".

„Das Schema der Ursache und der Kausalität eines Dinges überhaupt ist das Reale, worauf, wenn es nach Belieben gesetzt wird, jederzeit etwas anderes folgt. Es besteht also in der Succession des Mannigfaltigen, insofern sie einer Regel unterworfen ist".

---

[1]) Das im Text angedeutete hängt mit der Frage zusammen, ob in Kants Lehre der „idealistische" oder der „realistische" Charakter überwiege, ja wohl gar allein vorhanden sei. Man vergleiche hier zumal Riehls dem Realismus Kants das Wort redende Darstellung (Der phil. Kritizismus, 2. Aufl., I. Band 1908). — Fries und seine Nachfolger haben im Gegensatz zu Kant behauptet, die Kategorien in ihrer Besonderheit „deduzieren" zu können. Die Deduktion ist aber in der Tat nur ein Akt der Selbstbesinnung, an der Hand der Lehre von den Urteilsformen; Urteilsformen und Kategorien erscheinen hier koordiniert, während bei Kant die Urteilsformen ausgesprochenermassen das erste, die Kategorien das zweite — wenigstens sein sollten, wobei man freilich auch fragen durfte, wie anders als durch Selbstbesinnung denn die traditionelle Urteilstafel gefunden sei. — Dass sie ihre Kategorien nicht „begründen", d. h. wahrhaft „deduzieren" können, geben ja übrigens die Neu-Friesianer, z. B. Nelson, rückhaltlos zu. Auch bei Apelt liest man (Metaphysik S. 154), dass die Prinzipien der Metaphysik „aus einer unmittelbaren, obschon dunklen Grundvorstellung unseres Geistes entspringen." — „Psychologismus" im schlechten Sinne ist das nicht; es ist vor aller echten „Psychologie". Strenge „Allgemeingültigkeit" ist so freilich in unmittelbarer Weise nicht erreichbar; wenigstens nicht ohne petitio principii, heisse diese nun „Selbstvertrauen der Vernunft" oder „Selbstgarantie der Wahrheit," oder „des Sinnes" oder wie sonst.

„Das Schema der Gemeinschaft (Wechselwirkung), oder der wechselseitigen Kausalität der Substanzen in Ansehung ihrer Akzidenzien ist das Zugleichsein der Bestimmungen der einen mit denen der anderen, nach einer allgemeinen Regel“.

Die drei „Schemata“ sind also in kurzen Worten: Dauern, Folgen, Zugleichsein.

Die Lehre vom Schematismus wird in ihrer Sonderheit überflüssig, wenn jene schon wiederholt andeutungsweise erwähnte Auflösung des Kategorienbegriffs in Einfachstes durchgeführt wird; alsdann wird nämlich die Zeitbestimmung zum Bestandteil der Kategorie selbst. Wir selbst wollen ja aber an dieser Stelle uns auf den Boden des Kantischen Denkens stellen, werden also über den „Schematismus“ am gehörigen Ort noch im Besonderen zu reden haben.

Die den Kategorien der Relation zugeordneten „Grundsätze des reinen Verstandes,“ die berühmten Analogien der Erfahrung, erwähnen wir an dieser Stelle blos, nach dem Wortlaut der ersten Auflage der Kritik:

„Erste Analogie. Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz: Alle Erscheinungen enthalten das Beharrliche (Substanz) als den Gegenstand selbst und das Wandelbare als dessen blose Bestimmung.[1])“

„Zweite Analogie. Grundsatz der Erzeugung: Alles, was geschieht (anhebt zu sein), setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt.“[2])

„Dritte Analogie. Grundsatz der Gemeinschaft: Alle Substanzen, sofern sie zugleich sind, stehen in durchgängiger Gemeinschaft (d. i. Wechselwirkung untereinander)“.

Im folgenden beginnen wir nun die kritische Analyse der Kantischen Darlegungen im Geiste Kants. Wir denken uns einen Kantschüler, dem des Meisters Grundgedanken unumstösslich sicher stehen; er findet nur innerhalb des bleibenden Rahmens Einiges reformbedürftig. Daran, dass die Kategorien aus den Urteilsformen gewonnen werden, dass sie als einfache unanalysier-

---

[1]) Der Wortlaut der zweiten Auflage ist hier weniger gut, da er den Substanzbegriff zu sehr dem Begriff der „Masse“ annähert.

[2]) In der Formulierung der zweiten Auflage fehlt der Bezug auf „eine Regel“.

bare Begriffe gewissermassen zur Anwendung bereit liegen, dass sie ihre Schemata haben, dass sie letzthin erst zu den „Grundsätzen des reinen Verstandes“ führen, an der Richtigkeit von allen diesen Lehren zweifelt unser Kantschüler nicht.

Er fragt sich nur: Ist denn wirklich die Tafel der Urteile, unter dem Gesichtspunkt der Relation betrachtet, vollständig? Passen denn wirklich die einzelnen Relationskategorien zu den Urteilsformen? Sind wirklich dieses die zutreffend geformten Schemata und Grundsätze?

Es ist bei einer solchen Wendung des Problems von allem Anfang an klar, dass die Frage nach der Richtigkeit beziehungsweise Vollständigkeit der Einteilung der Urteile unter dem Gesichtspunkte der „Relation“ die wichtigste Angelegenheit sein muss. Ergiebt sich hier die Notwendigkeit einer Abweichung von der Kantischen Lehre im Kantischen Rahmen, so muss diese Abweichung durch den ganzen Gedankenbau hindurch ihre Spuren hinterlassen, während etwa eine solche Abweichung mit Rücksicht auf die Frage nach der Zuordenbarkeit der Kategorien zu den Urteilsformen, oder mit Rücksicht auf das „Schema“ oder den „Grundsatz“ nur gewisse Teile des Gedankengefüges Kantisch zu modifizieren nötigen würde.

Und ich will zeigen, dass gerade die Tafel der Relationsurteile verändert, beziehungsweise vervollständigt werden muss. Das soll nicht heissen, dass wir nicht auch an anderen, späteren Teilen der Kantischen Kategorienlehre „Kantische“ Modifikationen anzubringen haben werden; aber diese Änderungen oder Erweiterungen werden nicht so fundamental sein, wie die an der „Tafel der Relationsurteile“ unbedingt vorzunehmende Änderung.

Nach Kant werden in den kategorischen Urteilen „nur zwei Begriffe“, in den hypothetischen Urteilen „zwei Urteile“, in den disjunktiven Urteilen „mehrere Urteile im Verhältnis gegeneinander“ betrachtet, und zwar letzteres im Sinne „der logischen Entgegensetzung, sofern die Sphäre des einen die des anderen ausschliesst, aber doch zugleich der Gemeinschaft, insofern sie zusammen die Sphäre der eigentlichen Erkenntnis ausfüllen“. „Es ist also in einem disjunktiven Urteile eine gewisse Gemeinschaft der Erkenntnisse, die darin besteht, dass sie sich wechselseitig einander anschliessen, aber dadurch doch im Ganzen die wahre Erkenntnis

bestimmen, indem sie zusammengenommen den ganzen Inhalt einer einzigen gegebenen Erkenntnis ausmachen“.

Kant unterstreicht das „im Ganzen“ und fügt noch bei: „Und dieses ist es auch nur, was ich des folgenden wegen hierbei anzumerken nötig finde“. Wir erinnern uns, dass er später den Stammbegriff der „Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden“, den Begriff der „Gemeinschaft“ zum disjunktiven Urteil in Beziehung setzen, ja, dass letzthin auch seine dritte Analogie der Erfahrung auf den „Grundsatz der Gemeinschaft“ hinaus will.

Das „disjunktive Urteil“ im weitesten Sinne des Wortes verwendet sprachlich bekanntlich die Ausdrücke „entweder — oder“ oder auch „teils — teils“. Es kann erstens von einem eindeutig gegebenen Begriff als Subjekte aussagen, dass ihm von einer Gruppe sich anschliessender Begriffe notwendig einer als Prädikat zukommt; so in den Urteilen „Ein farbiger Körper ist entweder rot oder grün oder grau oder . . . .“, „Ein Tier stammt entweder aus Afrika oder aus Europa oder aus Asien oder . . . .“; das ist das „disjunktive“ Urteil im engeren Sinne. Es kann zweitens als divisives Urteil[1]) einen Allgemeinbegriff als Klasse fassen und die Einzigkeiten („Individuen“) der Klasse in verschiedene nebengeordnete Unterklassen zerfällen; eben dann wird sprachlich der Ausdruck „teils — teils“ bevorzugt: „Farbige Körper sind teils rot, teils blau, teils braun, teils . . . .“, „Raubtiere sind teils hundeartig, teils katzenartig, teils bärenartig, teils . . . .“. Die eine Hälfte aller „Systematik“ hängt am disjunktiven Urteil; alle Koordination auf systematischem Gebiete nämlich.

Weiteres gehört hier in die Logik und ich bemerke im Allgemeinen zum disjunktiven Urteil hier nur noch, dass sich eine besonders scharfe Analyse desselben in den „Grundproblemen der Logik“ von J. Bergmann[2]) findet, während sonst die Handbücher der Logik diesen Gegenstand ziemlich kurz zu erledigen pflegen. J. Bergmann trennt nicht nur streng das eigentlich disjunktive Urteil, das auf Bestimmtheiten, beziehungsweise deren Bejahung und Verneinung, gehe, vom divisiven, das einen Begriff in seine Arten gliedere; er sondert auch weiter das dis-

[1]) Die Friesianer beziehen die Kategorie der Gemeinschaft mit ihrem Meister ausdrücklich auf das divisive Urteil.

[2]) 2. Bearbeitung, 1895.

junktive Urteil im engeren Sinne in das partitive, von der Form „Ein S ist P_1 oder P_2 oder P_3 oder . . . .", das viele partikuläre Urteile in sich enthalte, und das alternative, von der Form „Entweder ist S_1 P_1 oder S_2 P_2 oder S_3 P_3 oder . . . .", das problematische Urteile in sich berge. Kant habe das partitive Urteil — wie übrigens auch eine besondere Form des hypothetischen Urteils, nämlich das „determinative"[1]) — übersehen.

Immerhin wird man zugeben müssen, dass das von Kant besonders betonte „wechselseitig einander Ausschliessen, aber dadurch doch im Ganzen die wahre Erkenntnis Bestimmen" allen Formen des allgemein-disjunktiven Urteils eigen ist. Man kann also wohl ganz allgemein das disjunktive Urteil in der Form aussprechen:

„Die Setzung A kann umfangmässig die inhaltreicheren[2]) Setzungen A_1 oder A_2 oder A_3 oder . . . . umfassen, aber keine anderen".

Alles weitere wird dann an den besonderen Umständen, oder auch nur von der Sprache diktiert.

Dass wir hier über das disjunktive Urteil besonders ausführlich gewesen sind, hat einen ganz bestimmten Grund mit Rücksicht auf den Endzweck unserer Untersuchungen: Bei Kant spielt nämlich bereits in die Behandlung des disjunktiven Urteils als solches der Begriff „im Ganzen" hinein, und später wird gar eben dieses Urteil zur „Deduktion" der Kategorie der „Gemeinschaft", beziehungsweise des Grundsatzes der Gemeinschaft, gegründet auf das Schema der Gleichzeitigkeit des Verschiedenen, benutzt.

Inwiefern mit Recht oder mit Unrecht?

Beschränken wir uns an dieser Stelle zunächst auf die Prüfung der Frage, in welchem Sinne denn ein „Ganzes" in irgend einem Sinne für das disjunktive Urteil als solches in Betracht komme, und lassen wir die weiteren Schritte des Kantischen Denkens, an welche sich die Namen Kategorie, Schema, Grundsatz knüpfen, einstweilen ausser Acht.

„Im Ganzen", so sagt Kant, bestimme „doch" das disjunktive Urteil die wahre Erkenntnis — „doch", das heisst: obwohl die

[1]) „Determinativ": „S ist P wenn Q ist"; „Konditional": „Wenn A B ist, ist S P"; Beide zusammen: „hypothetisch".

[2]) Auf die mit Rücksicht auf das Wort „inhaltreicher" hier vorliegenden Kontroversen der reinen Logik (z. B. angesichts der Begriffe farbig — rot), können wir uns an dieser Stelle nicht einlassen.

im disjunktiven Urteil niedergelegten Erkenntnisse „wechselseitig einander anschliessen". „Zusammengenommen", so heisst es weiter, machen diese Erkenntnisse eben „den ganzen Inhalt einer einzigen gegebenen Erkenntnis" aus. Das Wort „Inhalt" ist hier in ziemlich unbestimmter Weise gebraucht, es soll wohl ungefähr soviel heissen wie „Gegenstand"; und auch das Wort Erkenntnis soll wohl unbestimmt, aber nicht etwa „erkenntnis"-kritisch an dieser Stelle verstanden sein. Ich erkenne durch das disjunktive Urteil etwas, das, obwohl aus Einzelerkenntnissen bestehend, doch eine einheitliche, obschon nicht einfache, Erkenntnis ist, nämlich, dass eine Setzung als genus nur soviele und nur diese Setzungen als spezies umfasst oder, bei sogenannter „vollständiger" Disjunktion, aus irgend einem logischen[1]) oder sachlichen[2]) Grunde umfassen kann.

Was im disjunktiven Urteil niedergelegt ist, das ist also ein Wissen um die besondere Art der Zerfällung des Umfangs einer Setzung, das Wort „Umfang" im üblichen Sinne der Logik, als „Geltungsbereich", verstanden. Die Zerfällung des Umfangs ergiebt sich durch die Besonderheit der Spezifikation des Inhalts jener Setzung, wo nun das Wort „Inhalt" den logisch-technischen Sinn, aber nicht den unbestimmten Sinn wie in unserem oben erwähnten Kantischen Diktum besitzt. Die spezifizierten Inhalte[3]) der Spezies-Setzungen machen, umfanglich genommen, natürlich zusammen den Gesamtumfang der ursprünglichen Genus-Setzung aus.

Da haben wir nun in Klarheit das „Ganze", das beim disjunktiven Urteil eine Rolle spielt: es ist ein aus Teilen zusammengesetztes Umfangs-Ganzes. Bildlich gesprochen können wir sagen: wir kennen durch das disjunktive Urteil den Umfang einer Setzung inhaltlich in allen seinen Orten; wir wissen, dass inhaltlich bestimmte spezifizierte Sonderumfänge in bestimmter Zahl einen „ganzen" inhaltlich generellen Umfang bestimmen. Nochmals aber: Das Ganze, das hier zerlegt wird, dessen Teil-Gemeinschaft aufgedeckt wird, ist ein Umfang, mag auch die Zerlegung durch Spezifikation eines ursprünglichen Inhalts erfolgt sein.

Wir gelangen nun zu einem wichtigen Abschnitt unserer Untersuchung, dessen Darlegung zugleich unsere breiten Aus-

---

[1]) Man denke an die nach Zahl und Art bestimmten „Spezies" der Kegelschnitte oder der regulären Körper.

[2]) Man denke an die Farben.

[3]) Vgl. hierzu meine „Philosophie des Organischen" Band I. S. 248 f., Band II S. 321 f.

führungen über das disjunktive Urteil rechtfertigen, ja mehr, den Mangel der Kantischen Tafel der Relationsurteile enthüllen wird.

Das disjunktive Urteil zerfällt das Ganze eines Umfanges durch Inhaltsspezifikation — kann das Denken nicht auch das Ganze eines Inhalts zerfällen? Und gibt es nicht gar eine besondere Form des unter dem Gesichtspunkt der Relation betrachteten Urteils, dem diese Zerfällung obliegt, das also — um einmal einen Augenblick die Kantischen Bahnen zu verlassen und, was unserer eigenen Ansicht besser entspricht, die Urteilsform Ausdruck, also logische Folge nicht logischen Grund, des Kategorialen sein zu lassen — das also Mittel zur ausdrücklichen Setzung einer solchen Inhalts-Zerfällung ist? Wenn es eine solche Form des Relationsurteils gäbe, dann wäre sie jedenfalls eine, die im Kantischen Systeme fehlt; denn Kant kennt nur kategorische, hypothetische und disjunktive Urteile.

Nun „giebt" es in der Tat die besondere Urteilsform, welche wir suchen; wir dürfen, ja müssen also Kants Urteilstafel vervollständigen. Damit aber sind wir im Stande, uns im Kantischen Geiste ein Rüstzeug zu schaffen, das sich als eines von grosser logischer Kraft für eine Kantische Reform der Kategorienlehre Kants erweisen wird.

Der Leser wird zweifelsohne zunächst enttäuscht sein, wenn er, nach diesen Vieles versprechenden Worten, nun hört, dass die von uns vermisste und jetzt gefundene grundlegende Relationsurteilsform nichts anderes als das vollständige konjunktive Urteil ist, in der Form, in welcher es von einem Subjekt viele Prädikate aussagt und den Typus hat: „S ist P_1 und P_2 und P_3 und . . . P_n".

Aber man beachte wohl, dass ich vom „vollständigen" konjunktiven Urteil hier rede und man erwäge, was das Wort „vollständig" hier alles einschliesst:

Das vollständige konjunktive Urteil ist nämlich der Ausdruck der Definition und kann passend das konstitutive Urteil genannt werden.

Definition ist aber Zerfällung des Inhaltes einer Setzung als eines Ganzen; die Setzung wird in ihre Merkmale zerlegt, vollständig zerlegt.

Jedenfalls will das Denken durch das Mittel des vollständigen konjunktiven Urteils den Inhalt einer Setzung zerlegen, in-

dem es lauter Einzelinhalte, von jeweils sehr erheblichem Umfang, schafft und aufzählt, aus denen jener ursprüngliche Inhalt „bestehen“ soll. Ob ihm gelingt, was es will? Das zu entscheiden, ist wohl erst der weiteren Untersuchung möglich, jener Untersuchung, die es zu tun hat mit dem, was, nach Kants Lehre, aus der Besonderheit der Urteilsform alles folgt; man möchte freilich gerade hier versucht sein, umgekehrt zu sagen, dass die Besonderheit der Urteilsform mit allem, das mit ihr zusammenhängt, es sei, was aus gewissen anderen Verhältnissen „folge“.

An dieser Stelle mag es genügen an die gelegentlich — und gerade in unserer Zeit wieder von Seiten zweier bedeutender Denker, H. Bergson[1]) und B. Russel[2]) — gehörte Lehre zu erinnern, dass einen Begriff „definieren“ eigentlich ihn zerstören heisse. Warum das der Fall ist, das eben wird erst der Verlauf der Untersuchung ganz klar machen.

Es giebt also das vollständige konjunktive Urteil als besondere Relationsurteilsform; dieses Urteil sagt von einem Subjekt die Gesamtheit seiner Prädikate aus.[3]) Eben darauf kommt es an, auf die Gesamtheit. Der Bezug auf sie, der Bezug auf Vollständigkeit, macht es, dass das konjunktive Urteil, als vollständiges gefasst, etwas anderes ist als das kategorische, zu dessen Begriff eben nur das einfache „Aussagen“ gehört; ja, dass dieses konjunktive Urteil auch nicht etwa eine „Summe“ kategorischer Urteile ist.

Doch jetzt stehen wir an der Schwelle eines neuen Teils der Untersuchung; jetzt beginnt die Revision der „metaphysischen Deduktion“ — im Geiste Kants.

Kant ordnet, wie wir wissen, jeder Urteilsform, oder, genauer gesprochen, jedem in einer besonderen Urteilsform enthaltenen „logischen Momente“[4]) eine „Kategorie“, einen „Stammbegriff des

[1]) Introduction à la Métaphysique, in Rev. Mét. et Mor. 11. 1903. S. 1.

[2]) Principles of Mathematics I. 1903. S. 111 f.

[3]) Die meisten Handbücher der Logik erwähnen das vollständige konjunktive Urteil gar nicht. Ausnahmen bilden, soweit mir bekannt ist, die Werke von Trendelenburg (Logische Untersuch. II. 1870. S. 270 f.) und Apelt (Metaphysik, 1857, S. 116); aber auch die gehen kurz darüber hinweg und erkennen in ihm nicht eine elementare Urteilsform.

[4]) Über diesen Punkt vergleiche man zumal H. Marcus, Die Elementarlehre zur allg. Logik und die Grundsätze der transscendentalen Logik, 1906.

Verstandes“ zu. Beschränken wir uns hier auf die Kategorien der Relation, wie es ja unserem Thema entspricht, so ergiebt sich also die Zuordnung:

Kategorisches Urteil — Inhärenz,
Hypothetisches Urteil — Kausalität,
Disjunktives Urteil — Gemeinschaft.

Wie schon bemerkt, gehört es nicht zum Gegenstand dieser Untersuchung, festzustellen, ob denn wirklich der hier dargestellte Zuordnungsprozess ein einfacher Akt, ja ob er überhaupt, sozusagen, ein „wirklicher“ Akt sei, ob nicht vielmehr die Kategorien das erste seien — oder strenger gesagt, das logisch frühere — und die Urteilsformen ihr Ausdruck.

Es ist oft, und, wie uns scheint, nicht ohne Berechtigung, gesagt worden, dass tatsächlich Kant seine Kategorientafel in Abhängigheit von der Newtonischen Naturphilosophie geformt habe und erst, als er die Kategorien hatte, auf ihre Ableitung aus der Urteilstafel verfallen sei. Sicherlich haben die drei Kantischen Relationskategorien eine mehr als äusserliche Verwandtschaft mit den Grundbegriffen der Newtonischen Mechanik: Masse, Kraft und Gegenwirkung.

Sei dem wie ihm wolle; dass irgend eine unbestimmte Verwandtschaft, wennschon vielleicht eine solche recht zusammengesetzter und nicht unmittelbarer Art, zwischen den Kategorien und den Urteilsformen besteht, das muss zugegeben werden. Wollen wir also in Kantischem Geiste das Kantische Denksystem abändern, so können wir uns damit begnügen, auch unsererseits für das, was wir nun mit Rücksicht auf unsere vollständige konjunktive oder konstitutive Urteilsform vorhaben, nicht mehr als „irgendeine unbestimmte“ Verwandtschaft zwischen unserer Urteilsform und einer etwa aus ihr sich ergebenden Kategorie zu fordern.

Auch unsere Urteilsform hat Verwandtschaft zu einem Stammbegriff des Verstandes, jedenfalls in nicht unbestimmterer Weise als das hypothetische Urteil sie zur Kategorie der Kausalität, zum Begriffspaar Ursache-Wirkung, besitzt:

Aus der im vollständig konjunktiven oder konstitutiven, d. h. definitionsmässigen, Urteil vorliegenden Urteilsform lässt sich das Begriffspaar *Das Ganze — die Teile* oder die Kategorie *Individualität* „deduzieren“.

Das konstitutive Urteil zeigt die Teile des Inhalts eines Begriffs als eines Ganzen auf — ohne damit zu behaupten, dass

der Begriff nur die „Summe“ seiner Merkmale wäre; die Kategorie Individualität sagt von Gegenständlichkeiten der Erfahrung, dass sie Ganze seien, die aus Teilen bestehen — ohne damit zu behaupten, dass eine Individualität ihrer Teile „Summe“ wäre.

Die Beziehung eines Teiles auf ein Ganzes ist eine hinzunehmende, unanalysierbare, ja undefinierbare Art der Beziehung — wenigstens wenn man die Begriffe „definieren“ und „analysieren“ in Strenge fasst.[1]) Man kann eben das Verhältnis des Teils zum Ganzen gar nicht „definieren“, ohne die in ihm ausgedrückte Beziehungsart in der Definition zu verwenden.

So hätten wir denn also ein Gegenstück zur Kantischen Kategorie der „Gemeinschaft“ gewonnen: die Kategorie „Individualität“. Wie jene an die Zerfällung des ganzen Umfanges einer Setzung anknüpft, so knüpft diese an die Zerfällung des ganzen Inhaltes einer Setzung an. Die „Teile“ einer Gemeinschaft sind logisch „neben“ einander, sie haben zum „Ganzen“ alle eine gleichwertige Beziehung. Von den Teilen einer Ganzheit oder Individualität hat jeder seine höchst eigene Beziehung zum Ganzen.

Eine vierte Kategorie der Relation haben wir also gewonnen; wir vervollständigen die Kantische Lehre durch die neue Zuweisung:

Konstitutives Urteil — Individualität.

Das ist eine Vervollständigung der Kantischen Lehre im Kantischen Geiste. —

Ist sie das wirklich, so ganz ohne Einschränkung?

Mir scheint, so ganz leichten Kaufs sind wir mit unserer Reform denn doch noch nicht fertig geworden; an gewisse „artige Betrachtungen“ des grossen Meisters müssen wir uns denn wohl noch erinnern, daran nämlich, „dass allerwärts eine gleiche Zahl der Kategorien jeder Klasse, nämlich drei sind, welches ebensowohl zum Nachdenken auffordert, da sonst alle Einteilung a priori durch Begriffe Dichotomie sein muss. Dazu kommt aber noch, dass die dritte Kategorie allenthalben aus der Verbindung der zweiten und der ersten ihrer Klasse entspringt.“ Bekanntlich liegen in diesen Bemerkungen die Wurzeln der Philosophie Fichtes und Hegels.

Wollten wir nicht in Kantischem Geiste Kants Lehre verändern, so könnten wir uns die Aufgabe leicht machen, indem

1) Hierzu vergleiche man B. Russel l. c.

wir einfach feststellten: in der Relationsgruppe sind es nun eben nicht drei, sondern vier Kategorien. Aber, mir scheint, das würde unserer selbstgestellten Aufgabe nicht recht entsprechen; wenigstens nicht, so lange noch irgend ein anderer Ausweg uns bleibt.

Dieser Ausweg kann dann natürlich nicht darin bestehen, den Kantischen Relationskategorien eine neue hinzuzusetzen; wir müssen vielmehr die eine seiner Relationskategorien streichen und durch unsere neue Kategorie ersetzen. Wir wollen nun untersuchen, ob das angeht.

Ehe ich an diese Arbeit gehe, bemerke ich aber, dass es in gewissem Grade dem Belieben des Lesers überlassen bleiben muss, ob er unseren neuen Schritt mittun will oder nicht; wenn nicht freilich, wird er sich bei der Annahme von vier Relationskategorien beruhigen müssen. Es ist wohl Sache des Geschmackes, ob man die eine oder ob man die andere der hier möglichen Reformen für ein „Minimum“ der Abweichung vom Kantischen Geiste hält. —

Wir wissen, dass Kant die Deduktion seiner Kategorie der „Gemeinschaft“ nicht geringe Schwierigkeiten gemacht hat: „Von einer einzigen Kategorie, nämlich der der Gemeinschaft“, so sagt er, „ist die Übereinstimmung mit der in der Tafel der logischen Funktionen ihm korrespondierenden Form eines disjunktiven Urteils nicht so in die Augen fallend als bei den übrigen.“ Er geht dann dazu über auszuführen, dass im disjunktiven Urteil eben die „Sphäre als ein Ganzes in Teile geteilt vorgestellt wird“, dass die Teile koordiniert seien, dass sie sich nicht einseitig, sondern wechselseitig bestimmen. In „einem Ganzen der Dinge“ sei es ebenso, „z. B. in einem Körper, dessen Teile einander wechselseitig ziehen und auch widerstehen“.

Hier haben wir, nebenbei bemerkt, aufs deutlichste den Anschluss der Kategorie der Gemeinschaft an Newtons drittes Prinzip, das Prinzip von der Gegenwirkung, vor uns.

Was uns aber viel näher angeht, ist dieses: Kant redet von „einem Ganzen der Dinge“, also von der Gesamtheit, oder doch einem als Gesamtheit gefassten Ausschnitt der nebeneinander befindlichen Dinge; er verwendet einmal sogar das Wort „Aggregat“. Er spricht aber nicht von dem ganzen Dinge, was offenbar mindestens ebenso bedeutsam wäre. Ja, dieser Begriff, den unsere „Individualität“ ausdrückt, fehlt überhaupt in der Kategorienlehre Kants, um — und auch das nur in gewissermassen sekundärer,

abgeleiteter Form — in der „Kritik der teleologischen Urteilskraft“ aufzutreten. Der Begriff des Ganzen, der seine konstituierenden Teile hat, fehlt also durchaus als „Stammbegriff des Verstandes“ bei Kant. Sein „Ganzes“ ist ein Aggregat, das nur deshalb „ein Ganzes“ ist, weil alle seine Teile eben aufeinander, nämlich jeder auf jeden anderen, wirken. Eben mit dieser Einsicht ist es ausgesprochen, dass Kants „Gemeinschaft“ im Grunde nichts als eine Erläuterung zum Kausalitätsbegriff ist; man könnte sagen, sie sei eine Vermischung der Begriffe Kausalität und Vielheit, oder besser Allheit, die er ja in den Kategorien der Quantität gewonnen hat.

Kants Ganzheitsbegriff, seine „Gemeinschaft“, sein Begriff von „einem Ganzen der Dinge“ kann also gestrichen und durch den Begriff des *„ganzen Dinges“* ersetzt werden; der Allheitsbegriff und der Begriff der Kausalität genügen für das, was Kant sagen will; seine Gemeinschaft ist nichts neues Selbständiges. Unsere „Individualität“ ist selbständig. —

Man wird nun hier vielleicht sagen, dass wir an dieser Stelle in umgekehrter Richtung reformieren; dass wir ja doch hier von der Kategorie und nicht von der Urteilsform ausgehen. Das stimmt; aber wir können das andere auch, wenn man es verlangt; nur schien uns der soeben eingeschlagene Weg sachgemässer zu sein.

Wollen wir Kants „Gemeinschaft“ von der Urteilsanalyse her streichen, um sie durch unsere Individualität zu ersetzen, so müssen wir zeigen, dass das disjunktive Urteil gar keine selbständige Urteilsform ist:

Das kategorische Urteil verknüpft bloss, das hypothetische ist reiner Ausdruck der Folge. Was ist das disjunktive? Offenbar auch nur Ausdruck der Folge, nur in sprachlich anderer Form.

„S ist P_1 oder P_2“ bedeutet dasselbe wie „wenn S nicht P_1 ist, so ist es P_2“. Dass P_1 und P_2 hier die ganze Sphäre von einem P ausmachen, ist durchaus Sachangelegenheit des Urteils, nicht Angelegenheit seiner Form; es mag sogar eine empirisch gewonnene Einsicht zum Ausdruck bringen.

Bekanntlich ist die allgemeinste Form des disjunktiven Urteils diese: „S ist P oder Non-P“; auch diese Form ist ohne weiteres „hypothetisch“ fassbar.

Das disjunktive Urteil ist also in das hypothetische und in eine Einsicht über „alle S“ aufzulösen — ganz ebenso wie die an-

gebliche Kategorie der „Gemeinschaft" in die Kategorien Kausalität und Allheit aufzulösen war.

Unser konstitutives Urteil ist aber nicht auflösbar; es ist durchaus Urteils-Urform; es ist Ausdruck der Einheit des Begriffs.

Damit ist auch von der Urteilslehre her unser Ersatz der Kategorie „Gemeinschaft" durch die Kategorie „Individualität" gerechtfertigt.

Nun sind es wieder drei Kategorien der Relation.

Wer will, kann sich nun dem Nachdenken über die Dreiheit „Substanz-Kausalität-Individualität" hingeben. Wir bemerken hier über dieses Problem nur folgendes, in apodiktischer Form:

Substanz ist das beharrliche Dasein, Kausalität ist das veränderliche Sosein in seinem wechselseitigen notwendigen Bestimmen und notwendigen Bestimmtwerden. Individualität ist Ausdruck des Beharrlichen, insofern es sein eigenes Sosein notwendig aus sich bestimmt.

Auch hier erfordert offenbar „die Verbindung des ersten und zweiten, um den dritten Begriff hervorzubringen, einen besonderen Aktus des Verstandes, der nicht mit dem einerlei ist, der beim ersten und zweiten ausgeübt wird", ganz ebenso wie wenn Kant „die Gemeinschaft die Kausalität einer Substanz in Bestimmung der anderen wechselseitig" sein lässt.

Es kommt uns hier ja nur darauf an zu zeigen, dass die Kantische „Synthese" und die unsrige gleichen logischen Rang besitzen; — dass beiden eine gewisse Willkürlichkeit anhaftet, wollen wir nicht leugnen; diese Willkürlichkeit ist jedenfalls bei beiden ähnlicher Art. Doch können wir auf eine Kritik der „dialektischen Methode" hier nicht eingehen.

Also auch nach der Methode des „Dreivierteltaktes" lässt sich die Kategorie „Individualität" behandeln.

Über das Verhältnis der Kategorie „Individualität" zur Lehre von der „transscendentalen Deduktion" kann ich mich hier kurz fassen, da ich die Möglichkeit, in diesem Sinne die neue Kategorie dem Kantischen Gedankenkreise einzureihen, bereits an anderer Stelle [1]) dargelegt habe.

Kategorien sind notwendige Voraussetzungen der Erfahrung, da sie überhaupt erst Gegenstände der Erfahrung schaffen, da sie

[1]) Philos. d. Organischen Bd. II. S. 316—341.

überhaupt erst Ordnung im unmittelbaren Gegebenheitsstoff, also in den Sinnesdaten in der weitesten Bedeutung des Wortes, ermöglichen. Wie schon früher bemerkt, bleibt in Kant's Lehre, wenigstens soweit die „Kritik der reinen Vernunft“ in Betracht kommt, nur ein Punkt dunkel: Warum kommt eben jetzt diese und eben dann jene Kategorie, so zu sagen, zur Anwendung? Liegt das nicht doch am Gegebenheitsstoff in seinem Sosein? Müssen wir also nicht, anstatt zu sagen, dass das Denken der Natur „ihre Gesetze vorschreibe“ besser zugeben, dass eine hinzunehmende Harmonie zwischen Gegebenheitsstoff und Gegebenheitsordner bestehe, eine Harmonie, welche nur metaphysischer Deutung fähig ist? Die „Kritik der Urteilskraft“ deutet bekanntlich eine solche Wendung des Problems an [1]).

Dass nun mit Rücksicht auf ihre „transscendentale“ Bedeutung die Kategorie *Individualität* auf ganz derselben Stufe steht wie die Kategorien *Kausalität* und *Substanz*, dass sie, oder vielmehr das Wissen nur ihre Bedeutung für gewisse Gebiete der „Erfahrung“ ebenso unumgänglich notwendig ist wie das Wissen um die Bedeutung jener Kategorien, das lässt sich ohne alle Schwierigkeit dartun. Und zwar gilt dabei für die neue Relationskategorie ganz ebenso wie für die alten, dass diese Bedeutung für Erfahrung sich sowohl transscendental-psychologisch wie transscendental-logisch (oder „gegenstandstheoretisch“) fassen lässt und dass sich beide Fassungen metaphysisch zusammenschliessen lassen.

Das Denken weiss mit voller Bestimmtheit, was es heisse, dass etwas ein „Ganzes“ sei, obwohl es aus „Teilen“ bestehe; es weiss dieses, sowohl auf dem Gebiet der inneren Erfahrung wie auf dem der äusseren. Ja, was freilich erst in der Naturtheorie von Bedeutung wird, das Denken weiss, was individuelle Ganzheit bedeutet, selbst wenn es im Einzelfalle die Naturbedeutsamkeit von Ganzheit ablehnt. Die Begriffe Ding-Eigenschaft, Ursache-Wirkung, Ganzes-Teile stehen hier wirklich durchaus auf gleicher Stufe. Als Kategorie ist das Ganze eben ein Ganzes und ist nicht

[1]) Ansätze zu ihr finden sich auch in der „Kritik der reinen Vernunft“ z. B. wenn es heisst: „Denn es könnten wohl allenfalls Erscheinungen so beschaffsn sein, dass der Verstand sie den Bedingungen seiner Einheit gar nicht gemäss fände und alles so in Verwirrung läge, dass z. B. in der Reihenfolge der Erscheinungen sich nichts darböte, was eine Regel der Synthesis an die Hand gebe“ etc. Aber später tritt dieser Gedanke durchaus zurück.

seiner Teile Aggregat, selbst wenn später Wissenschaft mittelbar Fälle unterscheiden lehrt, in denen das Ganze real-konstitutiv ist, und solche, in denen es nur Kumulatives oder Agglomeratives aber nichts Höheres bedeutet. Zunächst, für die erste Formung des Erfahrungsstoffes, sind auch ein Gebirge und ein Fluss „Ganze“, ebenso eine Melodie, ein Gemälde. Die Sprache ist hier gerade der Kategorien Dienerin.

Über Ganzheit wäre also nicht die geringste Erfahrung, also auch nicht die geringste Aussage möglich, wenn „Ganzheit“ nicht „Stammbegriff des Verstandes“ wäre.

Das Denken denkt Ganzheit und findet Ganzheit unter den „wirklichen“ Gegenständen, es findet Anwendungsbereiche seiner Kategorie. Auch das ist eine von den anderen Kategorien her bekannte Sachlage; es ist eben die, über welche unseres Erachtens Kants Darlegung nicht erschöpfend genug ist. Denkbar, d. h. dem Satz des Widerspruchs genügend, wäre es, dass das Denken Ganzheit nur in sich, im „Ich“, aber nicht da draussen fände; denkbar auch, dass da draussen keine Kausalität „wäre“ — etwa in einer chaotischen, aber auch in einer absolut unveränderlichen Gegebenheit.

Von Bedeutung erscheint endlich, dass gerade mit Rücksicht auf ihre „transscendentale“, d. h. Erfahrung ermöglichende Bedeutung, unsere Kategorie der Relation, *Individualität*, nicht aber die Kantische „Gemeinschaft“ von wesentlich konstitutiver Bedeutung ist. Wollte man die Berechtigung einer neuen Kategorie lediglich auf die transscendentale Deduktion gründen, so wäre mit Rücksicht auf *Individualität* der Berechtigungsnachweis wahrlich nicht schwer. Wie schon bemerkt, begnügte ich mich mit der transscendentalen Deduktion in meinem Werke über die „Philosophie des Organischen“; denn nach meiner Überzeugung ist mit „transscendentaler Deduktion“ — die ich aber, wie gesagt, hätte ich meine eigne Ansicht darzustellen, nicht in der Kantischen Manier sondern ganz anders wenden würde — genug getan.

Individualität drückt das Ganze aus, wie es durch die Teile konstituiert wird und dann doch ein anderes ist, als sie alle zusammen, nämlich eben Eines. Gemeinschaft — wenn anders sie nicht ausdrücklich Allheit ist — ist das Ganze, das auch „ganz“ bleibt, wenn man gewisse Teile entfernt, wenigstens ganz im Begriff; eine grosse Strecke und eine kleine Strecke sind beide eine „ganze“ Strecke; so sind auch eine grosse Gemeinschaft und eine

kleine Gemeinschaft, d. h. Wirkungsgemeinschaft, in Sonderheit: mechanische Gemeinschaft, beide eine ganze Gemeinschaft. Wir finden hier wieder, was wir entdeckten, als wir sagten, dass Kant's Begriff der Gemeinschaft, wenn anders er überhaupt bedeutsam, stamm-bedeutsam, sei, dem Begriff der Allheit eigentlich nichts hinzufüge, der Allheit in Beziehung zu Ursächlichkeit.

So kommen wir denn also wieder zu demselben Ergebnis, wie anlässlich der „metaphysischen“ Deduktion der Relationskategorien: beide Deduktionen, jetzt auch die transscendentale, lassen sich ohne Schwierigkeit für die Kategorie „Individualität“ leisten; ja, sie lassen sich, wenn man auf den Grund geht, gerade für sie leisten und nicht für die Kategorie, welche im Kantischen System ihre Stelle einnimmt.

Bei Erörterung der metaphysischen Deduktion sahen wir, dass das disjunktive Urteil nicht eigentlich eine besondere Urteilsform ist, sondern es mit der Urteilsmaterie zu tun hat; jetzt, bei der transscendentalen Deduktion, wird uns klar, dass Gemeinschaft im Kantischen Sinne ein Begriff ist, zu dessen Fassung die Kategorien Allheit und Kausalität genügen, dass sie also keine Stamm-Begriffe des Verstandes darstellt.

Aber das vollständige konjunktive Urteil ist eine irreduzible Urteilsform und die Kategorie *Individualität* oder *Ganzheit* — im Gegensatz zur „Allheit“ — ist ein Begriff, welcher tatsächlich notwendig dem Denken eigen sein muss, wenn es überhaupt über gewisse Gegebenheitsbesonderheiten Erfahrung und Aussagen machen will.

Also wie früher: Entweder Ergänzung der Kantischen Tafel der Relationskategorien durch eine vierte, oder, und zwar besser, Ersatz einer Kantischen Kategorie, „Gemeinschaft“, durch eine neue: Individualität.

Da wir uns aus den Bahnen Kantischen Denkens im Prinzip nicht entfernen wollten, so ist die Aufgabe der transscendentalen Deduktion der Individualität für uns erledigt. Eine Untersuchung über die Frage „Warum denn nun gerade diese Relatioskategorien und keine anderen?“ würde über den Rahmen des Kantischen Denkens hinausgehen. Denn Kant erklärt diese Frage für unlösbar.[1])

---

[1]) Kr. d. r. V. 2. Aufl. § 21 Ende: „Von der Eigentümlichkeit unseres Verstandes aber, nur vermittelst der Kategorien und nur gerade durch diese

Die Lehre vom „Schematismus“ ist derjenige Teil der Kategorienlehre Kants, welcher wohl am häufigsten als ein nicht notwendiger Bestandteil seines Systems bezeichnet worden ist. Die Anwendung der Kategorien auf anschauliche Gegebenheit soll durch Vermittlung eines zeitlichen Schemas für jede Kategorie, welches ein Ergebnis der Einbildungskraft ist, ermöglicht werden. Zum ersten wird man hier sagen, dass die anschauliche Gegebenheit doch ihr zeitliches „Schema“ unmittelbar in sich trage, insofern sie eben eine besondere Art zeitlicher Gegebenheit in jedem Falle ist; zum anderen wird man bemerken, dass Kant hier Psychologisches in seine erkenntniskritische Untersuchung einmenge, was ja freilich auch sonst gelegentlich der Fall ist.

Wie dem aber auch sei; wir wollen auf alle Fälle hier das „Schema“ der Kategorie Individualität oder Ganzheit aufstellen; und das ist nicht schwer.

Das Schema der Gemeinschaft oder Wechselwirkung oder „der wechselseitigen Kausalität der Substanzen in Ansehung ihrer Accidenzen“ ist nach Kant „das Zugleichsein der Bestimmungen der einen, mit denen der anderen, nach einer allgemeinen Regel“.

Wollen wir neben dieses Schema der Gemeinschafts-Kategorie das Schema unser eigenen neuen Relationskategorie stellen, so können wir sagen:

Das Schema der Individualität ist das Zugleichsein aller Bestimmungen eines als ganz gegebenen zusammengesetzten Gegenstandes.

Wollen wir, was wir ja vorziehen, im Interesse der Dreiheit der Relationskategorien die Kantische Gemeinschaft, also auch ihr Schema, durch die Individualität, beziehungsweise das Schema derselben ersetzen, so sagen wir, kürzer, wie folgt:

Das Schema der Individualität ist Zugleichsein von Merkmalen.

Beifügen müssen wir beide Male die Worte: nach einer allgemeinen Regel.

So lässt sich also auch diesem Bestandteile der Kantischen Lehre unsere neue Relationskategorie einfügen.

Art und Zahl derselben Einheit der Apperzeption a priori zu Stande zu bringen, lässt sich eben so wenig ferner ein Grund angeben, als warum wir gerade diese und keine andere Funktionen zu Urteilen haben, als warum Zeit und Raum die einzigen Formen unserer möglichen Anschauung sind.“

Wir kommen jetzt zur Erörterung des wichtigen Schlussabschnittes der Kantischen Kategorienlehre: zur Lehre von den Grundsätzen des reinen Verstandes und zwar haben wir es da, unserer eingeschränkten Aufgabe entsprechend, mit den „Analogien der Erfahrung“ zu tun.

Es ist häufig bemerkt worden, dass in Kants Einleitung zu seinen Analogien der Erfahrung jener Begriff „regulativ“ im Gegensatze zu „konstitutiv“ vorkommt, welcher in der „Kritik der Urteilskraft“ später dazu dienen soll, den Begriff der Teleologie den eigentlich kategorialen Begriffen entgegenzustellen. Mit Recht hat man gesagt, dass die erstgenannte Verwendung des Begriffs „regulativ“ den auf die spätere Verwendung angeblich gegründeten Gegensatz eigentlich illusorisch mache.

„Eine Analogie der Erfahrung“, sagt Kant, „wird aber eine Regel sein, nach welcher aus Wahrnehmungen Einheit der Erfahrung entspringen soll, und als Grundsatz von den Gegenständen nicht konstitutiv, sondern bloss regulativ gelten“. Dieser Zug der Analogie soll im Gegensatz zu den „mathematischen“ Grundsätzen des Verstandes stehen.

Die Analogien selbst haben wir oben schon in ihrem Wortlaut zur Erinnerung gebracht.

Man möchte sich fragen, ob sie eigentlich den Kategorien als solchen gegenüber etwas inhaltlich Neues bedeuten, ob sie nicht nur die in einem Satz ausgedrückten Kategorien selbst sind. Wollte man sagen, es seien die Analogien die als Forderungen für das Gegebene ausgesprochenen Kategorien, so würde man meines Erachtens zwar richtig, aber nicht ganz Kantisch verfahren, was wir hier doch wollen; auch würde man alsdann verpflichtet sein, durch Analyse des Kategorienbegriffs zu zeigen, in wiefern und weshalb er Forderung sein kann.

Wir wenden uns nun sogleich zu unserem Thema. Kants „Grundsatz der Gemeinschaft“ lautet, wie wir wissen, in der von uns in diesem Falle bevorzugten Fassung der ersten Auflage:

„Alle Substanzen, sofern sie zugleich sind, stehen in durchgängiger Gemeinschaft (d. i. Wechselwirkung unter einander).“

Dass dieser Satz aus der Kategorie der Gemeinschaft ohne Schwierigkeit sich ergiebt, wenn überhaupt Kategorien auf Gegebenes bezogen werden, ist ohne weiteres klar. Ebensowohl ist klar, dass der Satz fällt, wenn die Kategorie als überflüssig aufgegeben wird, etwa durch den Nachweis, dass die Allheitskategorie in Verbindung

mit der Kausalitätskategorie sie ersetzt, Dass tatsächlich der Grundsatz der Gemeinschaft nicht anders ist als ein Ausdruck der dritten Prinzips der Mechanik Newtons ward bereits betont.

Wir können also die Kantische dritte Analogie auf alle Fälle, sei sie nun unzureichend also vervollständigungs-, oder sei sie überflüssig, also ersatzbedürftig, verlassen, um uns sogleich der Erörterung des auf unsere Kategorie, *Individualität*, zu errichtenden Grundsatzes zuzuwenden, welcher, mag er seinerseits Vervollständigung oder Ersatz bedeuten, jedenfalls notwendig ist.

Schon an früherer Stelle haben wir gesagt, dass alle Kategorien mit ihren Folgerungen nur Sinn haben, wenn die Gegebenheit gewisse Kennzeichen trägt — zu deren denkmässiger Bewältigung unserer eignen Ansicht nach die „Kategorien" überhaupt erst vom Denken in ziemlich zusammengesetzter Weise geschaffen werden. Wenn Gegebenheit sich verändert, so meint doch auch wohl Kant in Bezug auf seine Kategorien als „Stammbegriffe" des Verstandes, dann muss es ein trotz der Veränderung Beharrliches und muss es eine notwendige Regel-Verknüpfung der Veränderungen unter sich geben.

Hier wird ausdrücklich die Abhängigkeit der Anwendbarkeit der Kategorien von der Besonderheit der Gegebenheit, ja vom unmittelbaren Erleben dieser Gegebenheit, wie es auf Erinnerung und auf den Begriff „anders" gegründet ist, betont. Angesichts einer unveränderlichen Gegebenheit werden sowohl der Begriff Substanz wie der Begriff Kausalität sinnlos.

Diese Betrachtung dürfen wir nicht vergessen, wenn wir den auf unsere Kategorie „Individualität" zu basierenden Grundsatz richtig verstehen wollen.

Die Gegebenheit ist veränderlich, sie ist zu dieser Zeit diese, zu jener Zeit jene; das eben führt zum Satze von der Verknüpfung nach einer Regel — wenn anders Gegebenheit überhaupt „Erfahrung" werden kann.

Die Gegebenheit ist veränderlich, aber innerhalb ihrer Veränderlichkeit treten an vielen Stellen dieselben Vereinigungen bestimmter Elementar-Merkmale immer wieder auf; sie als Vereinigungen erscheinen trotz aller Veränderung oder, besser vielleicht, durch alle Veränderung hindurch als Einheiten oder Einheitlichkeiten.

Wenn es in der Veränderlichkeit des Gegebenen beharrliche aber immer wiederkehrende Bestimmtheitsvereinigungen giebt, dann

müssen diese Vereinigungen als aus Teilen bestehende, aber zu Einheiten zusammengeschlossenes Ganze gefasst werden.

Das nun eben ist unsere „dritte Analogie“.

Wir können alle Analogien auch so ausdrücken:

Könnten wir in der Gegebenheit Beharrliches, notwendige Verknüpfung nach einer Regel und zur Ganzheit zusammengeschlossene Teile finden, so würde, so weit wir diese drei finden, Gegebenheit für uns „Erfahrung“ sein. Denn diese drei würden auf „Kategorien“ ruhen.

Möglich, denkmöglich ist eine Welt, für die nur die Substanzkategorie inhaltlichen Sinn — aber alsdann keinen bedeutungsvollen — hat; möglich ist auch eine veränderliche Welt mit Kausalität ohne Ganzheit; aber auch eine veränderliche Welt mit Kausalität und Ganzheit in der Veränderlichkeit ist nicht nur möglich, sondern auch „verständlich“.

Eine Angelegenheit der besonderen Erfahrung, der eigentlichen „Empirie“ ist es festzustellen, welche Art von Welt „es giebt“.

Soweit der „Grundsatz der Ganzheit“ ganz im Allgemeinen. Er erfordert nun eine nähere Erläuterung nach zwei Richtungen: einmal muss auf die besondere Beziehung hingewiesen werden, in welcher der Begriff des Naturfaktors im engeren Sinne zum „Grundsatz“ und damit zur „Kategorie“ steht; zum anderen muss von der seltsamen Verkettung der Kategorien im einzelnen Naturfaktor die Rede sein. Hiermit nähere ich mich wieder Erörterungen, welche in meiner „Philosophie des Organischen“ eine Rolle spielen. Aus diesem Grunde kann ich auch, wenigstens über den ersten der eben erwähnten Punkte, hier kurz sein.

Da wir unsere Gedankengänge hier nach Möglichkeit Kantisch gestalten wollen, so wollen wir unsere Darlegungen über die auf die Kategorien der Relation und insonderheit auf die Individualität zu gründenden „Naturfaktoren“ beginnen mit der klaren Besinnung auf das, was Kant selbst eigentlich unter „Kausalität“ versteht. Trotz gewisser Zweideutigkeiten in der „Kritik der reinen Vernunft“ ist es nicht eben schwer, sich den strengen Sinn des Kantischen Begriffs der Kausalität zu vergegenwärtigen. Zwar könnte es manchmal scheinen, als denke Kant bei diesem Begriff an Ursache und Wirkung als an einzelne räumliche Vorgänge, also an physikalische, beziehungsweise mechanische Ursächlichkeit ganz ausschliesslich — und er hat als Jünger Newton's

ganz sicherlich an diese Art der Kausalität im engeren Sinne oft gedacht, wenn er das Wort anwandte[1]): aber seine eigentlich eigene Meinung über den Gegenstand ist doch eine andere: nach ihr ist Kausalität ganz allgemein die notwendige Zeitabfolge der Erscheinungen nach Regeln, ohne irgend eine nähere Bestimmung des Wesens dieser „Regeln". Ich selbst würde diese allgemeinste Art der Kantischen „Kausalität" als „notwendige Folgeverknüpfung im Werden" bezeichnen und erst einmal den Begriff des „Werdens" abzuleiten versuchen; doch gehört das nicht an diesen Ort.

Über die besondere Art der bei „kausalem" Geschehen beteiligten Faktoren ist bei so allgemeiner Fassung des Ursächlichkeitsbegriffs natürlich noch gar nichts ausgemacht. Wie diese Faktoren im Einzelnen für die einzelnen Phänomengruppen des Naturwirklichen bestimmt werden, das hängt von der „Erfahrung" ab, und diese wieder ist ein Ergebnis des Gegebenheitsstoffes in seinem besonderen Sosein einerseits, der überhaupt dem Denken zur Verfügung stehenden „Kategorien" andererseits.

Erfahrung nun lehrt, dass zum mindesten zwei grosse Gruppen kausaler Beziehungen — also im allerallgemeinsten, echt Kantischem Sinne des Wortes — bestehen, dem beigeordnet, was gemeinhin als anorganische und als organischer Natur bezeichnet wird.

Für die anorganische Natur reichen „Faktoren" aus, sind mit anderen Worten Erscheinungen in der Zeit nach Regeln verknüpft, zu deren Kennzeichnung die Begriffe Grösse, Zahl, Qualität, Räumlichkeit, Bewegung, Qualitätsveränderung oder ähnliche ausreichen; so werden als letzte Formulierungen die sogenannten Prinzipien der Mechanik, die sogenannten Hauptsätze der Energetik, oder was es sonst noch von allgemeinsten Sätzen giebt, gewonnen.

Für die organische Natur dagegen besteht eine Verknüpfung der Erscheinungen nach Regeln der Ganzheit, der „Individualität", und wenn wir hier von eigentlichen Naturfaktoren im Sinne von Sonderheiten sprechen wollen, so müssen wir die Sphäre des Anschaulichen verlassen. Wir können dann in der Tat organische Naturfaktoren, wie etwa meine „Entelechie", scharf bestimmt kennzeichnen[2]), freilich meist mit negativen Begriffen; eine positive

[1]) In der „Philosophie des Organischen" ist von mir das Wort „Kausalität" bewusstermassen ausschliesslich in diesem Sinne verwendet worden.

[2]) Und zwar durchaus „kategorial", nicht etwa psychologisch. Gegen das Hineintragen psychologischer Gesichtspunkte in die Natur-

Aussage über diese Faktoren bleibt eigentlich nur die Bestimmung ihres Ganzheitscharakters und die Feststellung über die besondere Art der Beziehung, in welche sie zu den Faktoren der anorganischen Natur treten. Das näher auszuführen ist hier[1]) natürlich nicht der Ort.

Wichtig ist uns aber an dieser Stelle eine klare Einsicht in das Verhältnis unserer auf die Individualitätskategorie gegründeten Naturfaktoren zu der Kausalitätslehre Kants. Dass wir von dieser Lehre abweichen, wenn wir eine Kategorie bei der Schöpfung von Naturfaktoren ins Spiel treten lassen, welche Kant nicht kennt, das ist ohne weiteres klar; es fragt sich nur, worin denn diese Abweichung besteht, wenn sie, wie es dieses Aufsatzes Ziel ja ist, im Sinne eines Minimums der Abweichung von Kantischen Gedanken formuliert wird.

Da zeigt sich denn, dünkt mich, dass unsere Abweichung von Kant mit Rücksicht auf die Schöpfung der Kategorie Individualität, auch in der hier beliebten „Minimal“-Darstellung, nichts geringeres bedeutet, als eie Ermöglichung ein logisches Problem zu lösen, um dessen Lösung sich Kant ernstlich, aber vergeblich mühte; vergeblich, da er es mit seinen Kategorien gar nicht lösen könnte. Ich meine das Problem des Organismus. Kant hatte sich durch seine überflüssige „Wechselwirkung“ oder „Gemeinschaft“ den Weg selbst verlegt; ihm blieb später nichts übrig, als dem unbestimmten Begriff einer „Teleologie“ oder, wie Spätere gesagt haben, „Finalität“ eine bloss formal-regulative, sehr unbefriedigende Bedeutung für die Erfassung der Lebensprobleme zuzuschreiben.

---

lehre habe ich mich auf's Schärfeste verwahrt (s. Bericht III intern. Kongr. Phil. 1908. S. 517 und Philos. d. Org. II. S. 50 f, 78, 138 f, 283, 300 etc.).

Es wundert mich angesichts dieser Sachlage, dass Rickert (Logos I. S. 9) besonders abweisen zu müssen glaubt „den Vitalismus, der im körperlichen Dasein das Wirken von Zwecken, also von etwas Psychischem, behauptet und damit jede Auffassung der Organismen als rein physischer Gebilde ausschliesst, oder die Annahme des freien Willens als eines unsachlosen . . . Vorgangs . . . .“. Hätte Rickert gesagt „jene Art des Vitalismus, welche . . . .“, so hätte ich nichts einzuwenden. Und so war die Stelle auch wohl gemeint, denn Rickert macht ja doch der Lehre vom psycho-physischen Parallelismus erhebliche Zugeständnisse; und das tun heisst jedenfalls auf einem beschränkten Gebiete dem Vitalismus Zugeständnisse machen (Festschrift f. Sigwart, 1900, S. 59.).

[1]) Vgl. meine Philos. d. Org. II. S. 153—269.

Selbst als „Kategorie“ gefasst nämlich würde *Teleologie* nicht alles decken, was zur denkmässigen Bewältigung der Lebensprobleme gefordert wird[1]; *Teleologie* hat ausserdem einen stark psychologischen Beigeschmack.

Wir, mit unserer aus dem vollständig konjunktiven Urteil metaphysisch deduzierten Kategorie der Ganzheit oder Individualität, welche auch transscendental deduzierbar und einem „Schema“ zuordenbar ist und alsdann einen „Grundsatz“ aus sich gebiert, wir können durch eben diese Abweichung von der Kategorielehre Kants auch in anderer Hinsicht jetzt von ihm „abweichen“, das heisst, eine Lücke ausfüllen, die für ihn Lücke bleiben musste und die er ausgefüllt haben würde, hätte er sich nicht den Weg dazu versperrt gehabt.

Wir können Kants Lehre von der Kausalität im allgemeinsten Sinne des Wortes bewusst gliedern in die Lehre von zwei — oder noch mehr — verschiedenen Arten der „Ursächlichkeit“ oder, wie wir persönlich zu sagen vorziehen, der Folgeverknüpfung; in die Lehre von der Einzelheitsfolgeverknüpfung oder Kausalität im engeren Sinne und in die Lehre von der Einheits- oder Ganzheitsfolgeverknüpfung, in die Lehre von der Entelechie. Beide behandeln die notwendige Zeitabfolge der Erscheinungen „nach Regeln“, nur dass bei der zweiten das Denken über die Art der Regel aus dem Anschaulichen hinaus und zur Aufstellung nichtanschaulicher, eben auf *Individualität* basierter Naturfaktoren führt.

Wenn, wie ja doch Kant selbst will, *Kausalität* nur die zeitliche Verknüpfung der Erscheinungen *nach Regeln* bedeutet, dann ist eben über die Art der Regel apriori gar nichts ausgemacht, und hier zwei grundsätzlich verschiedene Arten von Regeln zulassen, deren eine Kant, da ihm der Begriff *Individualität* fehlte, nicht bewilligen konnte, heisst nur seine Lehre ergänzen, nicht aber sie abändern.

Es ist durchaus Dogmatismus und ist nicht „Kantisch“, wenn in die Definition des allgemeinsten Begriffes „Kausalität“ für „Regel“ „Regel der Mechanik“ eingesetzt wird. Gerade mit Rücksicht auf die Probleme der Naturphilosophie ist unter dem

---

[1] Phil. d. Org II. S. 323.

Banner der „Kantischen“ Philosophie viel unkritische Dogmatik getrieben worden.[1]) —

Dass nun weiter der kategoriale Begriff der Ganzheit eine grosse Reihe neuer Aufgaben für das Denken in sich trägt, dass es zum Suchen nach Ganzheitsfaktoren auch ausserhalb des organischen Individuums, ausserhalb der eigentlichen „Biologie“ im engeren Sinne zwingt, ja dass er, und er allein, das ethische Problem streng denkmässig zu formulieren erlaubt, das alles ist von mir an anderen Orten bereits ausgeführt oder wenigstens schon angedeutet worden.[2]) —

Zur Lehre von den auf die Kategorien gegründeten Naturfaktoren ist endlich noch einer besonderen Angelegenheit Erwähnung zu tun:

Wenn Kausalität im allgemeinen Sinne notwendige Verknüpfung der Folge der Erscheinungen nach einer Regel ist, so kann man sich natürlich damit begnügen, für jede Gruppe der tatsächlichen Naturphänomene jene „Regel“ anzugeben. Es wäre dann eben für die organischen Naturphänomene eine andere letzte Regel in Kraft wie für die anorganischen Naturtatsachen. Es wäre das aber eben doch ein sich „begnügen“, es wäre nicht das letzte denkmässig Erreichbare. Dieses letzte Erreichbare in Sachen der Kausalität oder besser Folgeverknüpfung ruht zwar nicht auf der Kantischen Kategorie „Kausalität“ allein, sondern zugleich auf allen anderen Kategorien. Es führt, kurz gesagt, zu dem, was man dinghafte Kausalität zu nennen pflegt.

Auf dieser Stufe des Denkens nun erwächst aus der Kategorie Kausalität in Verbindung mit der Substanz- und Grössenkategorie eine Theorie von der Materie; es erwächst aus der Kategorie Kausalität in Verbindung mit der Kategorie „Individualität“ die Lehre von der Entelechie als einem dinghaften, freilich unanschaulichen Etwas. Doch belassen wir es in dieser Hinsicht hier bei Andeutungen; auch der Beziehung der Grundbegriffe aller Psychologie zu der vollständigen Kategorientafel tun wir an dieser Stelle nur Erwähnung.

---

[1]) Vgl. hierzu auch in meinem Buche „Der Vitalismus als Geschichte etc.“, 1905, das Kapitel über die „Kritik der Urteilskraft“; zumal die Zusätze zur italienischen Ausgabe (1911).

[2]) Phil. d. Org. II. S. 370 ff. und meinen Aufsatz „Über die Bedeutung einer Philosophie der Natur für die Ethik“ im Sammelwerke „Weltanschauung“, Berlin (Reichl u. Co.) 1911.

Die verdinglichten „kausalen“ Naturfaktoren gehören zunächst natürlich nur der „Natur“ als der begrifflichen und „begriffenen“ Gesamtheit eines gewissen Abschnittes der Gegebenheit an. Sie sind also Bestandteil dessen, was man einen denkmässig vervollständigten, einen rationalen Phänomenalismus nennen könnte. Das „Sein“ der rationalisierten Phänomene bleibt ein Fürmichsein, ein Für-das-Subjekt-sein.

Wenn anders ein Übergang von diesem Subjektivismus zu irgend etwas anderem — das also „Metaphysik“ heissen müsste — überhaupt möglich ist,[1]) dann würden natürlich auch die kategorial gebauten Naturfaktoren, und zwar in ihrer dinghaften Form, „metaphysische“ Bedeutung erlangen oder wenigstens eine metaphysische Ausdeutung erheischen.

Unsere zuletzt gepflogenen Erörterungen haben uns schon zum Problem der Verkettung der Kategorien geführt. Die Behandlung dieses Problems führte uns zu unserer letzten Erweiterung der Kantischen Kategorienlehre im Kantischen Geiste.

Jeder der drei auf die Kategorien der Relation gegründeten Grundsätze des reinen Verstandes ist einer dreifachen Form fähig; er kann nämlich zu jeder Relationskategorie gesondert in Beziehung treten.

Ohne weiteres einleuchtend ist das für den Grundsatz der Beharrlichkeit: Beharrlich ist Substanz überhaupt ohne Rücksicht auf ihre Bestimmung, beharrlich ist der Betrag an Veränderung — hier sind die Wurzeln des sogenannten ersten Hauptsatzes der Energetik, des Satzes von der „Erhaltung der Energie“ — beharrlich ist Substanz insofern sie ein Ganzheits- oder Individualitätsfaktor ist.

Für den Grundsatz der Kausalität, im weitesten Sinne des Wortes, gestaltet sich die Dreiteilung in folgender Weise: Veränderung in notwendiger Verknüpfung spielt sich ab an Substanz überhaupt als Einfachem, Veränderung setzt Veränderung, Veränderung kann gesetzt werden unter Wahrung von Ganzheit, d. h. durch Individualitätsfaktoren.

Und der Grundsatz der Individualität endlich gliedert sich in Zuordnung zu den drei Relationskategorien so: Ganzheit bleibt Ganzheit in Beharrlichkeit, Ganzheit kann in Veränderungs-

[1]) Phil. d. Org. II. S. 379 ff.

getriebe eintreten, Ganzheit setzt sich aus Teilen zusammen, ist aber mehr als die Summe der Teile.

Eine nähere Ausführung dieser zwar dem Geiste nach Kantischen, über die eigentlich Kantische Lehre aber doch erheblich hinausgehenden Verhältnisse kann an dieser Stelle nicht gegeben werden; man wird bemerkt haben, dass jeder „Grundsatz" durch seine dreifache Beziehung zwei wesentliche Sonderformen annimmt, nämlich durch Verknüpfung mit den beiden ihm selbst begriffsfremden Kategorien; seine Beziehung auf sich selbst drückt ihn selbst in der allgemeinsten, jene beiden Sonderformen umfanglich umfassenden Form aus.

Nach Erkenntnis der Kategorienverkettung wird man nun auch, rückschreitend, nach einer Urteilsverkettung suchen dürfen, aus welcher die Kategorienverkettung in Kantischem Sinne „metaphysisch deduzierbar" sein würde.

Ich deute diesen Gedanken hier nur ganz kurz an:

Das kategorische Urteil erteilt dem Subjekt:
entweder ein beliebiges Prädikat,
oder nun dieses, dann jenes Prädikat,
oder „alle" Prädikate — (ohne dass dieses „alle" ausdrücklich im Ganzheitssinne gefasst wird).

Das hypothetische Urteil hat die Formen:
wenn A ein B ist, so ist es auch ein C, oder
wenn A ist, so ist B, oder
wenn A und B und C etc. sind, so ist X (= A + B + C etc.) (oder in spezifizierter Form: A, B etc. sind, „damit" X sei),

Das vollständig konjunktive (konstruktive) Urteil lautet:
A und B und C ... sind zusammen Z,
wenn A und B und C ... sind, so ist Z
Z ist A und B und C ... als Einheit.

Man mag streiten darüber, welche dieser Urteilsformen — und auch welche der vorher niedergelegten Kategorienverkettungen — einen eigentlich erkenntnismässigen Wert habe, welche nicht. Derselbe Streit aber kann sich entspinnen, ja, hat sich entsponnen mit Rücksicht auf viele der zwölf Originalkategorien Kants. Möglich bleibt auf alle Fälle wie die Kategorienverkettung in triadischer Form, so auch diese seltsame Beziehung der Urteilsformen aufeinander. Insofern ist auch diese Ergänzung der Kantischen Kategorienlehre „Kantisch".

Wir beschliessen unsere Darlegungen mit einem kurzen Rückblick auf das, was das Thema unserer Arbeit war, aber auch mit einer wiederholten Hervorhebung desjenigen, was zu tun nicht in unserer Absicht gelegen hat:

Dem Gange meines Denkens entsprechend, musste mir daran liegen, die zum Zwecke der Bewältigung des Problems des „Organismus“ von mir aufgestellte Kategorie „Individualität“ — ob ich selbst schon sie, wie alle „Kategorien“ in durchaus anderer, neuer Weise zu „deduzieren“, d. h. als existenzberechtigt darzutun, vorziehen würde — der bestehenden Kategorienlehre, und als deren vornehmstem Vertreter derjenigen Kants, einzugliedern, d. h. zu zeigen, dass sich auch in ihrem Rahmen so etwas wie ein Stammbegriff des Denkens vom Typus der Individualität möchte gewinnen lassen.

Diese Aufgabe sich stellen, heisst aber nichts anderes, als der Reihe nach versuchen: erstens, die neue Kategorie aus der Tafel der Relationsurteile metaphysisch zu „deduzieren“ — das erheischt eine Revision dieser Urteilstafel selbst; zweitens der Kategorie selbst ihren Platz anzuweisen in der Tafel der Kategorien; drittens die Kategorie „transscendental“ zu deduzieren; viertens ihr „Schema“ aufzufinden und fünftens auf Grund ihrer einen „Grundsatz“ des reinen Verstandes zu bilden.

Die Revision der Tafel der Relationsurteile führt zur Aufstellung der von Kant unbeachtet gelassenen Urform des „vollständig konjunktiven“ oder konstitutiven Urteils: es giebt die Gesamtheit der Merkmale eines Begriffs an. Wir deduzieren aus ihm die Kategorie „Individualität“, das Begriffspaar „Das Ganze — die Teile“. Zunächst stellen wir neue Urteilsform und neue Kategorie neben die drei Kantischen. Aber der Kategorien in jeder Gruppe sollen drei, nicht vier sein nach Kant. Das führt dazu, von der Vervollständigung der Kantischen Tafel der Kategorien zum Ersatz der einen Kantischen Kategorie, „Gemeinschaft“ oder „Wechselwirkung“, durch unsere neue Kategorie überzugehen. Es lässt sich in der Tat zeigen, dass das disjunktive Urteil in Strenge keine Ur-Urteilsform ist, sondern auf die Urteilsmaterie, nämlich auf die Besonderheit des vorliegenden Begriffsumfanges geht; es lässt sich weiter zeigen, dass „Gemeinschaft“ den Begriffen Ursächlichkeit und Allheit eigentlich nichts hinzufügt. Das Schema der neuen, jetzt durchaus als Ersatz, nicht als Vervollständigung gefassten Kategorie ist „Zugleichsein“. Der auf sie bezogene

Grundsatz des reinen Verstandes lautet: Wo Ganzheit besteht, ist sie mehr als ihre Teile.

Exkurse über die Beziehung der Kategorien zur Bildung bestimmter Naturfaktoren, über die Verkettung der Kategorien und über das Ineinandergreifen der Urteilsformen beschliessen die Untersuchung.

Diese Exkurse reformieren wohl nicht nur die Kantische Kategorienlehre, sondern erweitern sie in gewissem Grade.

Im Kantischen Geiste gehalten sind auch sie. —

Unsere gesamte Untersuchung ist also in einer Form geführt worden, die — wenn wir nicht das Gegenteil selbst betont hätten — beim Unvoreingenommenen den Anschein erwecken könnte, als sei unsere Grundüberzeugung orthodox Kantisch. Wir sagten ja, dass wir das Abweichungsminimum unserer Kategorienlehre von der Kantischen aufzustellen beabsichtigten.

Unsere Grundüberzeugung ist tatsächlich nun durchaus nicht orthodox Kantisch, ja, wir würden gerade in der Kategorienfrage so weit gehen, zu sagen, dass „Kategorien“ als auf Naturerfahrung gehende „Stammbegriffe“ des Verstandes, als Irreduzibilitäten also, gar nicht existieren.[1]) Auch würden wir darin ganz wesentlich von Kant abweichen, dass wir die von ihm inaugurierte Verquickung von Logik — im weitesten Sinne des Wortes — und von Erkenntnistheorie für unsachgemäss halten; für uns ist „Logik“ die Lehre von der Ordnung, und „Erkenntnis“ durchaus eine Sache für sich.

Doch das und anderes auszuführen wird Sache einer besonderen grösseren Untersuchung sein.

Uns mit Kant auf seinem Boden auseinanderzusetzen war unsere logische Pflicht, wie es Jedes Pflicht ist, seinen grossen Vorgängern gerecht zu werden, so weit er es vermag.

Das eben ist ja das Kennzeichen des Meisters, dass selbst die Mängel und Lücken seiner Werke zu Förderungen werden.

---

[1]) Wenn wir sie also als abgeleitete Einheitlichkeiten ansehen würden, so würden wir damit freilich nicht etwa ihre beschränkte feste Zahl leugnen wollen; die neuerdings gelegentlich hervorgetretene Neigung, das System der Kategorien einer unabsehbaren Erweiterung fähig sein zu lassen (Cohen und seine Anhänger), ist unseres Erachtens abzuweisen. Die Elementarien, aus denen sich unsere „Kategorien“ zu Einheiten aufbauen würden, würden eben nur ganz bestimmter Kombinationsarten fähig sein. — Die Kategorie, wie übrigens jeder Begriff, bedeutet Erstarrung.

Benedetto Croces Hegel.

Von Julius Ebbinghaus.

Ein Vorgang, der in der Geschichte des Geistes nicht ohne Beispiel ist, dass ein Volk über die ungehobenen Schätze seiner Vergangenheit vom Auslande belehrt werden muss, scheint sich gegenwärtig wiederholen zu sollen. Die jüngste Philosophie in Deutschland ist im Begriffe, der leichtherzigen Vergessenheit oder unverständigen Bekämpfung, die den Führern der nachkantischen Spekulation während zweier Menschenalter zu Teil wurde, ein Ende zu machen. Sie sieht sich vor der Aufgabe, die Gestalten Fichtes, Schellings oder Hegels aus der Region der Anekdote, wohin sonderlich die letzte unrettbar verflucht zu sein schien, wieder an die Stelle zu versetzen, die ihnen in der Chronik des deutschen Geisteslebens zukommt. Es ist indessen unzweifelhaft, dass diese Bestrebungen, wofern sie sich zur Verständigung und Mitteilung auf etwa vorhandene literarische Erzeugnisse von allgemeinem Ansehen berufen wollten, von der einheimischen Literatur so gut wie gänzlich im Stiche gelassen werden. War es bisher England, wo unter dem Schutze ununterbrochner Hegelscher Tradition der spekulativen Philosophie ein Zufluchtsort beschieden war, so ist den genannten Bestrebungen nunmehr auch eine kaum erhoffte Stimme aus dem italienischen Süden zu Hilfe gekommen: Benedetto Croce hat seiner Stellung zum Systeme Hegels eine eingehende Erörterung gewidmet und durch den Geist, der diese Erörterungen trägt, die ungewöhnliche Kenntnis des Gegenstandes und die wahrhaft lateinische Einfachheit der Darstellung der Sache des Philosophen einen bemerkenswerten Dienst geleistet. Vor allem gebührt ihm das Verdienst, die Seite der Hegelschen Philosophie in den Mittelpunkt der Betrachtung gestellt zu haben, von der selbst Freunde der Spekulation nur mit verzeihendem Bedauern als von einer ausgemachten Verirrung zu sprechen pflegen: die Dialektik. Man findet heute wohl eine gewisse gesteigerte Bereitwilligkeit,

die Grösse des Hegelschen Werkes anzuerkennen, den Wunsch selbst, ihm Gerechtigkeit widerfahren zu lassen — der Dialektik als der verdorrten Schale eines vielleicht gesunden Kernes steht man teilnahmlos und ablehnend gegenüber. Aber Hegels wiederholte Beteuerung: Natur hat weder Kern noch Schale — findet ebensosehr auf seine Dialektik Anwendung, welche nicht Form seiner Philosophie wäre, ohne zugleich ihr höchster, ja einzigster Inhalt zu sein. Das lebendige Bewusstsein dieses Sachverhaltes tritt uns bei Croce entgegen; von diesem Mittelpunkte aus entwickelt er seine Stellung zu Hegel. — „Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie“[1]) hat er das Bändchen genannt, mit dem er den Anfang zu einer bisher nicht geleisteten „kritischen Durchsicht“ der Hegelschen Philosophie zu machen unternimmt. „Es scheint nicht“, so rechtfertigt er seine Arbeit — und welcher Deutsche vernimmt seine Worte ohne Beschämung? — „es scheint nicht, dass diese kritische Durchsicht der Hegelschen Philosophie zur Zeit von Deutschland aus kommen könnte: so sehr vergisst es seinen grossen Sohn, dass es nicht einmal seine Werke abgedruckt hat und fällt mitunter über ihn Urteile, die uns in unserm abliegenden Winkel Italiens erstaunen machen, die wir es nie fertig gebracht haben, ihn ganz zu vergessen, und ihn in gewisser Art zu dem Unsrigen gemacht haben, indem wir ihm seinen Platz als Bruder neben dem Nolaner Bruno und dem parthenopeischen Vico eingeräumt haben.“ Man hat sich in Deutschland sogar nicht gescheut, ein Schauspiel aufzuführen, „das zwischen dem Komischen und Geschmacklosen liegt, einen Philosophen anzuklagen und zu schmähen, den man nicht kennt.“ Diesem Verfahren, das sich von Schopenhauer bis auf diese Stunde fortgepflanzt hat, setzt nun der Ausländer das Erzeugnis einer vielseitigen und gewissenhaften Belesenheit entgegen.

Er geht aus davon, dass der Hegelsche Begriff die Einheit des Allgemeinen und Besonderen ist, weit entfernt von der beliebten Abstraktionstheorie, die den Begriff als einen Komplex von „Kennzeichen“ hinstellt. Von hier aus schreitet er fort zum Problem der Gegensätze. Er zeigt, wie sich durch die Geschichte der Philosophie der Streit der den Gegensatz behauptenden und ihn

---

[1]) Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel. Gius. Laterza & figli. Bari 1907. — Eine fleissige, leider nicht überall geglückte Übersetzung von K. Büchler erschien 1909 bei Karl Winter in Heidelberg. Sie bildet Veranlassung und Grundlage des vorliegenden Artikels.

leugnenden Meinungen zieht, wie der Streit nur dadurch zu schlichten ist, dass die begriffliche Einheit als Einheit der in ihr zu lebendigem Prozesse verknüpften, widerstreitenden Momente gefasst wird. Neben anderen unverständigen Einwürfen gegen dieses dem Ei des Kolumbus vergleichbare Prinzip widerlegt Croce vor allem den grotesken Vorwurf, als hebe die dialektische Philosophie das Prinzip der Identität auf. „Wenn man nur auf die Worte Hegels schaut, kann man sagen, dass er zum Prinzipe der Identität keinen Glauben hegt; aber wenn man tiefer schaut, so entdeckt man, dass Hegel nur allein der falschen Anwendung des Prinzips der Identität den Glauben gekündigt hat." Er leugnet allerdings, dass das blosse Moment des Gegensatzes, das mit seinem Andern noch nicht handgemein geworden ist, mit sich identisch sei. Es schlägt in sein Gegenteil um, gerät in Verwirrung und widerspricht sich — und man hüte sich, dieses Widersprechen für einen bloss den Dingen anhängenden Makel anzusehen, der aus dem Denken verbannt werden müsste. So gesteht man wohl, dass A in Wirklichkeit Non-A wird, aber der Begriff A soll doch A bleiben. Damit wäre ein Unterschied gesetzt zwischen Denken und Realität, der ein reales, nämlich wahres Denken absolut ausschlösse. Wenn man aber im Denken wie im Sein nicht an der einen Seite des Gegensatzes eigensinnig festhält, so tritt im Prozesse des Überganges eine neue, in sich gefestigte Einheit zu Tage, und erst diese Einheit ist der wirklich überwundene Widerspruch, der Triumpf des Prinzipes der Identität. „Zwischen der Art Hegels und der des gewöhnlichen Denkens ist derselbe Unterschied wie zwischen dem, der einen Feind stellt und besiegt und jenem andern, der die Augen schliesst, um ihn nicht zu sehn, und ihn so zu überwinden glaubt, während er selbst der Überwundene ist." — Croce macht sich nun sogleich daran, die dialektische Behandlung der Gegensätze in ihrer historischen und systematischen Tragweite aufzudecken. Er zeigt ihre durchgreifende Bedeutung in der Geschichte der Philosophie, um schliesslich die unmittelbare Aufforderung zu Hegels Stellungnahme in Kants Synthesis apriori zu entdecken. Hier schreibt er — gleichsam dem modernen Kantianismus ins Stammbuch —: „Uns scheint es nunmehr klar, welches nach Kant die Aufgabe der Philosophie sein musste: die Synthesis a priori zu entwickeln, die neue philosophische Logik zu schaffen, das Problem der Gegensätze zu lösen und dabei die Dualismen

auszumerzen, die Kant unberührt gelassen, ja sogar verstärkt hatte.“ — Mit diesem geht Croce zur Aufweisung der gegenwärtigen, faktischen Bedeutung der Dialektik über. Er erörtert näher ihr Verhältnis zum „Verständnis der Wirklichkeit.“ Er kommt noch einmal und ausführlicher auf die Rolle des Gegensatzes, der Negation, im dialektischen Begriffe zu sprechen und untersucht dabei eine Reihe der meist zitierten und wenigst verstandenen Schlagworte aus Hegels Schriften. Die Dialektik ist nicht Leugnung, sondern Überwindung des Gegensatzes, alles dessen, was sich als Irrationalität, Sünde, Hässlichkeit in der Welt geltend macht. Sie schliesst also eine ernstliche Bejahung der Realität des Irrationalen in sich. Aber dieses Irrationale hat nicht für sich, sondern nur als Moment der den Widerspruch auch überwindenden höheren Vernunft Wirklichkeit. So gilt das berufene Wert Hegels: „Was wirklich ist, ist vernünftig, und was vernünftig ist, das ist wirklich“. Es ist dieser Ausspruch nicht anzusehen weder als eine Rechtfertigung oder Verabsolutierung des Negativen als solchen — Hegel rechtfertigt nicht das Schlechte, sondern seine Funktion — noch auch als ein leerer Optimismus, der die Macht und Bedeutung des Negativen verkennt. Hegel ist weder Optimist noch Pessimist, sondern „steht wirklich über beiden hoch darüber, auf jenem philosophischen Olymp, in dem man weder weint noch lacht, weil das Lachen und das Weinen vor dem Geiste zu Erscheinungen geworden sind, und weil ihre Bewegtheit von der Abgeklärtheit des Gedankens überwunden worden ist.“ — Und nichts anderes als ein Ausdruck für diese Stellung des Negativen in seinem System ist die Lehre von der „List der Vernunft“. Die für sich betrachtet unwirklichen und unvernünftigen Leidenschaften der Menschen rechtfertigen sich, indem sie in eine höhere Harmonie eingehen und unwissentlich und unabsichtlich die Geschäfte des Weltgeistes verrichten. Und wie Optimismus und Pessimismus, so sind die Gegensätze von Immanenz und Transzendenz, von Religiosität und Atheismus in dieser Philosophie aufgehoben und zu neuer Einheit verklärt. Es bleiben keine Widersprüche übrig, an deren Auflösung man verzweifeln müsste: „Die Fragen, welche die Philosophie nicht beantwortet, sind so beantwortet, dass sie nicht so gemacht werden sollen“.

Von diesem unsterblichen Leben in Hegels Philosophie hat Croce auf die lebendigste Weise Zeugnis abgelegt. Er schreitet fort zur Ermittelung des Todeskeimes, in dem er die wahre Ursache aller Verdammung erblickt, die dieses so tiefsinnig fundierte System

seit seinem Erscheinen erfahren hat. Und jetzt handelt es sich nicht mehr um einen ungerechten und oberflächlichen Tadel, sondern um den Nachweis eines Irrtums, den Croce selbst für das Grundübel des Systems zu halten erklärt. Unter dem Namen Dialektik verbirgt sich bei Hegel ein doppelter Organismus: die Dialektik der Gegensätze und die der Unterschiede — jene sein Ruhm, diese sein Verhängnis. Man betrachte einerseits das Begriffspaar wahr und falsch, andrerseits das des Wahren und Guten. Croce gesteht zu, dass zwischen beiden ein ähnliches, zur Verwechslung verführendes Verhältnis obwaltet. Die Glieder dieser Begriffspaare stehen in jedem Falle in einer gewissen, einander bedingenden Abhängigkeit, aber während wahr und falsch eine wirklich dialektische Antithese darstellen, dürfen die bloss unterschiednen Begriffe Wahrheit und Güte keinesfalls nach demselben Schema behandelt werden. Die Verschiedenheit beider Verhältnisse liegt näher darin, dass wahr und falsch in Absonderung von einander überhaupt keine selbständige Existenz haben, sondern lediglich falsch gebildete Abstraktionen sind, deren Realität erst in einem dritten Begriffe, der übergreifenden Wahrheit (verum index sui et falsi), in Erscheinung tritt. Es findet in Wirklichkeit nur ein synthetischer Prozess statt, der Kampf von Wahrheit und Irrtum, aus dem die Gegensätze nur durch Wirklichkeit vernichtendes Denken zu abstrahieren sind. Und so wie Wahrheit an Irrtum, so ist Leben an Tod, Sittlichkeit an Sünde, Schönheit an Hässlichkeit in solcher Weise geknüpft, dass ihre jeweilige Realität nur als das Produkt des so oder so entschiednen Wettstreites der in diesem Wettstreite verschwindenden Momente denkbar ist. Der Prototyp aller dieser die allgemeine Dialektik der Gegensätze beleuchtenden Verhältnisse ist jene berühmte Triade Sein — Nichtsein — Werden, jene beiden unwirkliche Abstrakta, das dritte allein die Realisation. Im Gegensatze dazu steht das Verhältnis von Güte und Wahrheit, von Sittlichkeit und Philosophie. Es mag sein, dass auch hier eine Abhängigkeit besteht, vermöge deren der eine Begriff nicht ohne den andern gedacht werden kann, und wenn man den Kantischen Satz: keine theoretische Vernunft ohne praktische annimmt, so wird diese Möglichkeit zur Gewissheit. Aber dieses Abhängigkeitsverhältnis charakterisiert sich hier wie in vielen anderen Fällen, die Hegel fälschlich durch antithetische Dialektik ausdrückte, als ein stufenweiser Entfaltungsprozess, nicht als ein Umschlagen und Verschwinden

im Gegenteil. Entscheidend ist namentlich, dass die Begriffe unterschiedener Stufen unbeschadet ihrer Abhängigkeit doch selbständige konkrete Sphären bilden, von einer Aufhebung beider in einem Dritten kann nimmermehr die Rede sein. Die Gegensätze stehen in einem lediglich negativen Verhältnis zu einander — „wer aber," fragt Croce, „wird sich je davon überzeugen, dass (um ein anderes Beispiel von unterschiednen Begriffen anzuführen) die Religion das Nichtsein der Kunst ist?" Indem der Berichterstatter bekennt, dass er allerdings schon seit langem, wenn nicht gerade von diesem, so doch von Ähnlichem, überzeugt ist, fügt er das weitere Geständnis hinzu, dass er diese Überzeugung auch nach der Lektüre des Croceschen Buches beibehalten zu sollen glaubt; dass ihm der mit dem Vorigen dargelegte Einwand gegen die Hegelsche Dialektik nicht zutreffend zu sein scheint, und dass er hier wie auch entgegen den weiteren Folgerungen des Kritikers das Werk des Meisters in seinem ganzen Umfange wiederherstellen möchte. Er entwickelt im Folgenden die ihn dabei bestimmenden Gesichtspunkte.

Die Dialektik Hegels ist in Wahrheit Synthese der bestimmten Gegensätze, und so sehr Hegel fast ununterbrochen auf diesen Punkt aufmerksam macht, so sehr ist er doch seinen Beurteilern entgangen. Nimmt man Croces Interpretation des dialektischen Verhältnisses an, so wird man bald gewahr, dass dabei immer nur das Prinzip zum Vorschein kommt, dass aber für die nähere Bestimmung der besonderen Begriffe garnichts geleistet wird. Das Leben wird von ihm ganz richtig angegeben als der Kampf des Lebens gegen den Tod, das Gute als die Überwindung des Bösen durch das Gute, aber damit aus der dialektischen Bewegung einmal Leben ein andresmal Sittlichkeit resultiert, dürfen die Komponenten nicht lediglich als widerstreitende Kräfte im allgemeinen gedacht werden, sondern müssen in sich selbst schon irgendwie bestimmt sein. So ist — um gleich durch Beispiele zu verdeutlichen — der Tod, gegen den das Leben kämpft, um Leben zu sein, nicht eine allgemeine und beliebige Unlebendigkeit, sondern die sehr bestimmte Unlebendigkeit, die in der Physik Mechanismus heisst — so ist weiter das Böse, das durch die Aktivität eines Gegentriebes zum Guten gebracht werden soll, die wissenschaftlich ihrerseits genau bestimmte Zügellosigkeit der menschlichen Leidenschaften. Indem also das dialektische Verhältnis, um Dialektik eines bestimmten Begriffes zu sein, aus der prinzipiellen

Sphäre: Widerstand gegen Widerstand heraustritt in die konkreten Verhältnisse: Organismus gegen Mechanismus, Moralität gegen Naturtrieb, zeigen sich seine Komponenten als eben die, welche Croce mit dem Namen bloss unterschiedener Begriffe bezeichnet. Vielmehr: sie müssen sich als solche zeigen, denn ohne dieses wäre eine Dialektik besonderer Begriffe durchaus unmöglich. — Damit ist denn freilich auch das gesetzt, was Croce den Momenten der Synthesis ganz und gar nicht zugestehen wollte: eine gewisse selbständige „Existenz". Der unlebendige Mechanismus wie die unsittliche Seele existieren so gut wie etwa Kunst und Philosophie ihr eignes Erscheinungsreich haben. Überhaupt aber muss alle dem, was nur auf irgend eine Weise „Etwas" ist — und die Momente mussten eben solch ein „Etwas" sein, um als Momente bestimmter Begriffe gelten zu können — alle dem muss irgend eine Art von „Sein" zugeschrieben werden. Wirklich nichtseiend ist nur das Nichts, während im Reiche „sagbarer" Formen das Prädikat „Sein" keine Auszeichnung eines Begriffes vor einem andern begründen kann, weil es allem Bestimmten irgendwie zukommt. — Zum andern aber muss als gleichwertig mit dieser Wahrheit: alles Bestimmte ist — die andere festgestellt und berücksicht werden: alles Bestimmte ist auch auf gewisse Weise als nichtseiend anzusehen. Diese Doppelzüngigkeit des Wirklichen ist ja garnichts anderes als der Ausdruck jener auch von Croce angenommenen Grundlehre Hegels von der dialektischen Einheit des Seins und des Nichtseins. Die Folge dieser Lehre aber ist allen Ernstes, dass die nach Croce selbständig existierenden unterschiedenen Begriffe auch wiederum nicht existieren, dass auch sie in einem negativen Verhältnis stehen und insofern als unselbständige Abstrakta anzusehen sind. Indem der Kritiker die dialektische Synthesis von Sein und Nichtsein auf die von ihm als abstrakt (nichtseiend) angesehnen Momente beschränkt und sie von konkreten (seienden) Begriffen fernhält, machte er zur Befestigung der Dialektik eine die Dialektik vernichtende Voraussetzung. Er vergass, dass die Dialektik, wenn anders sie wirklich Einheit von Sein und Nichtsein ist, doch nicht bloss als Einheit von nichtseiendem Sein und Nichtsein, sondern eben — man halte der Sache die scheinbare Silbenstecherei zu gute — als solche des seienden Seins und des nichtseienden Nichtseins bestimmt ist. In der wahren Dialektik sind Sein und Nichtsein, konkret und abstrakt — im Grunde vereint — nur relative Unterschiede. Erst im Systeme selbst ergibt es sich, wo ein Begriff

als wirklich, wo als unwirklich bezeichnet werden muss, und zwar ist das allgemeine Resultat das, dass die Momente des Gegensatzes gegenüber ihrem dialektischen Ergebnis abstrakt, gegenüber ihren Prämissen konkret sind, so dass die Unterscheidung durchaus fliessend ist. Jene antidialektische Voraussetzung: Die Unterschiede sind auf keine Weise negativ gegeneinander, also in keiner Hinsicht abstrakt, tritt denn auch bei Croce ohne eine rechte Begründung auf den Plan; es fehlt eine eigentliche Rechtfertigung der von ihm aufs neue gezognen Trennungslinie, fehlt eine begriffliche Erörterung darüber, inwiefern Hegel einen Fehler beging, als er das Leben als Negation des Mechanismus, die Sittlichkeit als Negation der Triebe usw. ableitete. Man muss freilich zugeben, dass es paradox scheint und jedenfalls ungewöhnlich ist, etwas Positives als das Resultat einer Negation zu verstehen; wenn man aber festhält, dass Negieren hier nicht beiseite werfen heisst, dass vielmehr die bestimmte Negation gemeint ist, die das zu Negierende bewahrt und nur in eine neue Einheitsform giesst, so bieten die Deduktionen Hegels Gelegenheit genug, die unendliche Wahrheit dieses Gedankens inne zu werden.

Jene Vermeidung des eigentlichen Kampfplatzes, die Kriegsführung von einem vordialektischen Standpunkte aus, finden wir auch in den Konsequenzen, die Croce aus der ersten angeblichen Verwirrung in Hegels Prinzip gezogen hat. „Einerseits", so tadelt er das System, „nahm das, was philosophische Fehler sind (die gegensätzlichen Momente der Synthesis nämlich), die Würde partieller oder besonderer Begriffe an, d. h. unterschiedner Begriffe: andrerseits wurde das, was wirklich unterschiedne Begriffe waren, zu einfachen Versuchen gegenüber der Wahrheit, zu unvollständigen und unvollkommenen Wahrheiten herabgedrückt: das will heissen, sie nahmen den Schein philosophischer Fehler an". Indem Hegel die selbständig bestehenden Begriffe und die als einseitige Abstraktionen verschwindenden Gegensätze über einen Leisten schlug, hat er allerdings in gewissem Sinne sogar die Grenzscheide von Wahrheit und Irrtum zu verwischen unternommen. Man muss sich aber stets von neuem Rechenschaft davon geben, dass die Dialektik freilich ein einheitliches Verfahren ist, dass sie aber mit solchen Unterschieden wie abstrakt und konkret, Gegensatz und Unterschied, Wahrheit und Irrtum sehr wohl bekannt ist und weit entfernt, sie leichtsinnig zu missachten, sie gerade zu versöhnen und damit zu vernichten trachtet. Will Croce dennoch an

jenem Entweder — Oder festhalten, so genügt es doch nicht, dass er seine Unterscheidungen von einem vordialektischen Standpunkte aus verteidigt. Denn dass sich für ein gewisses Philosophieren Konkretes und Abstraktes, Unterschied und Gegensatz, Wahrheit und Irrtum in absoluter feindlicher Trennung befinden, ist so wahr als es sogar die Voraussetzung für die versöhnende Tätigkeit der Dialektik bildet. Aber ob diese trennenden Merkmale die einsmachende Kraft der Dialektik hindern können, das ist von diesem Standpunkte aus nicht auszumachen. Croce befindet sich etwa in der Lage eines Platonikers, der — mit Berufung auf Platons Argumente — dem Aristoteles die „Verwechslung" von Idee und Erscheinung vorwirft — eines Cartesianers, der den Spinoza wegen der Vernachlässigang des Unterschiedes von Ausdehnung und Denken tadelt. Will man solche Vorwürfe erheben — und nichts liegt uns ferner, als eine derartige Gegnerschaft etwa prinzipiell abschneiden zu wollen — so darf man den behaupteten Unterschied doch nicht in einer Gestalt aufnehmen, nach deren Überwindung der Gegner gerade getrachtet hat, sondern muss ihn als ein vom Urheber nicht erkanntes Bestandstück des bekämpften Systems nachweisen. Wenn also Croce im vorliegenden Falle an dem Satze festhält: eine in sich zugegebenermassen dialektisch konstituierte Wahrheit kann nicht verschwindendes Moment einer neuen Wahrheit — insofern also auch relativer Irrtum — sein, so musste er den ganz bestimmten Nachweis führen, warum der als Resultat des negierten Begriffes C sich gebärdende Begriff D in Wahrheit nicht Resultat ist, er musste den Widerspruch aufdecken, der zwischen dem Anspruch des Systemes klafft, alle Begriffe zu konstruieren, und dem faktischen Verhalten, welches von aussen aufgenommen, undialektische Momente erkennen lässt. Bedenklich dagegen ist das, was er wirklich getan hat: Mit dem Hinweise auf einige Beispiele (worin wir nur eine Veranschaulichung, keine begriffliche Unterstützung seiner Ansicht finden können) dasjenige schon für gänzlich restauriert zu halten, dessen Überwindung beinahe das alleinige Ziel der Hegelschen Arbeit gewesen ist.

Indem Croce mit seinem kritischen Prinzip an Hegels System, speziell an die Logik herantritt, findet er, dass die getadelte Ineinssetzung von Wahrheit und Irrtum sich dort zunächst in jener einen Richtung äussert, die blossen Momente mit der Würde selbständiger, unterschiedener Begriffe zu umkleiden. Das Sein

und Nichtsein und späterhin alle andern gegensätzlichen Begriffe treten nicht nur als irrige Abstrakta auf, die Philosophen, deren Prinzip ein solches Abstraktum gewesen ist, scheinen im Lichte dieser Betrachtungsweise eine wenigstens relative Wahrheit verkündigt zu haben. So nimmt die in Hegels Logik tatsächlich vorliegende „Phänomenologie des Irrtums den Anschein einer Idealgeschichte der Wahrheit an“. Den Beifall, den diese Auffassung vielfach gefunden hat, findet Croce in der gebräuchlichen Redeweise von „fortschrittlichem, fruchtbarem Irrtum“ erklärt, nicht gerechtfertigt. Wenn man das solcher Metapher zu Grunde liegende Phänomen analysiert, so zeigt sich ein Kompositum, dessen Teile der eine reine Wahrheit, der andre reinen Irrtum darstellen, niemals aber ist der Irrtum selbst irgendwie Wahrheit noch umgekehrt. Der Satz des Parmenides: Das Absolute ist Sein besteht nach Croce aus zwei Sätzen, davon der eine lautet: Das Absolute ist nur Sein — und total falsch ist. Der Andere: das Absolute ist auch Sein, enthält dagegen die reine Wahrheit. An keinem Punkte, so muss man wohl sagen, ist Croce dem Geiste spekulativer Philosophie so fern geblieben, als hier, wo er sich als Anhänger der selbst im Geistigsten quantifizierenden modernen Wunderlichkeiten bekennt, wo er den lebendigen Organismus philosophischer Begriffe wie die abstrakte Einheit eines gehäuften Aggregates behandelt. Weder der eine noch der andre der beiden herauspräparierten Sätze ist in der Tat das, was er zu sein vorgibt: nur wahr oder nur falsch. Der Satz: Das Absolute ist auch Sein ist jedenfalls nicht der adäquate Ausdruck der absoluten Wahrheit. Wir brauchen uns nur bei Croce Rat zu holen, um zu erfahren, dass diese höchste Wahrheitsform, die allein „reine“ Wahrheit, lautet: Das Absolute ist der Geist, und wenn darin auch der Satz, das Absolute ist Sein, enthalten ist, so hat das Sein eben durch das wirkliche Enthalten-sein eine wesentlich veränderte Gestalt bekommen. Ein Stein, der einem Hause eingefügt ist, ist seinem Wesen nach derselbe, ob er im Hause enthalten ist, oder nicht — zumal dann, wenn auf dem isolierten Steine vermerkt ist, „zum Hausbau bestimmt“. Der Satz dagegen, das Absolute ist auch Sein, hat eine durchaus entgegengesetzte Bedeutung, je nachdem, ob er isoliert steht, oder ein Glied des anderen Satzes, das Absolute ist Geist, ausmacht. In diesem zweiten Falle nämlich erscheint er als verschwindendes Moment des höheren Begriffes und gibt Kunde von dem bestimmten nämlich geistigen Sein des Geistes.

Im ersten Falle liegt in dem „auch“ zwar ebenfalls ein Versuch, das Sein als unselbständig zu begreifen. Aber es bleibt bei diesem allgemeinen Versuch. Denn weil der höhere Begriff noch unbekannt ist, so ist die Art und Weise der Unselbständigkeit noch ganz unbestimmt, die Wahrheit des Seins, Sein des Geistes zu sein, kann durch das blosse „auch“ nicht adäquat wiedergegeben werden. Es bleibt seinem Inhalte nach das ganz abstrakte qualitätslose Sein, das nur in der Form der Unselbständigkeit gedacht wird. So muss der Satz, das Absolute ist auch Sein, stets eines Abstandes von der absoluten oder reinen Wahrheit schuldig heissen. Wenn er nun aber von der absoluten Wahrheit unterschieden ist, wodurch anders unterschieden als durch innewohnenden Irrtum? Oder scheidet sich auch Wahrheit durch sich selbst von Wahrheit? — So wenig wie auf der einen Seite schlechterdings Wahres, so wenig finden wir als den Inhalt des zweiten Satzes reinen Irrtum. Als ganz und gar irrig kann nur der Ausspruch gelten: das Absolute ist nichts.[1]) Jedes Urteil aber, das einen irgendwie anders gearteten Inhalt behauptet, ist insofern auch Wahrheit und vom reinen Irrtum abgesondert. Wenn wir daher auch unsrerseits in jedem philosophischen Satze, in jedem „fruchtbringenden Irrtum“ eine Vereinigung reiner Wahrheit und reinen Irrtums erblicken müssen, so scheint uns dieser Anblick doch nicht der eines schlecht analysierten, quantitativen Sowohl-Als auch, sondern allerdings der Anblick eines Organismus, der in dem Schweben zwischen Tod und Leben allererst seine eigentümliche Struktur hat, den man durch Aussonderung der konstituierenden Momente nicht erkennt, sondern zerstört. „Es ist“, wie Croce ganz richtig sagt, „das Prinzip der Synthese der Gegensätze“, das aber eben von ihm nicht „vollkommen angenommen wurde“. Wir greifen auf schon Erläutertes zurück, wenn wir daran erinnern, dass Croce nicht das besondere, inhaltliche Gefüge der Begriffe auf die Synthese der Gegensätze gründet. So sagt er jetzt sehr bezeichnend: „Das Falsche jeder dieser Lehren (etwa der Parmenideischen) ist sicher der Antrieb zum Fortschritt — —, — — das zur Entwicklung notwendige Moment“. Das Falsche ist in Wahrheit viel mehr, es ist ein den Inhalt dieser Lehren und weiterhin aller Begriffe erst

[1]) Und im Hegelschen Sinne wäre, da reines Sein reines Nichts ist, vielleicht gerade das Parmenideische Prinzip als der absolute Irrtum anzusehen, eine Eigentümlichkeit, die indessen das vorliegende Paradigma als Paradigma nichts angeht.

konstituierendes Moment. Nicht in der Weise konstituierend, dass man es auch weglassen könnte und dann die reine Wahrheit des betreffenden Prinzipes übrig behielte, sondern so, dass erst in der Wechselwirkung mit ihm das für sich allein leere Wahrheitsmoment zu Inhalt und damit zu sich selbst, zur Wahrheit, kommt. Es genügt also nicht, wenn man zugibt, historisch betrachtet gehöre allerdings zur Lehre des Parmenides ein so und so formulierbarer Einschlag von Irrtum; man muss weitergehen und sagen, insofern diese Lehre — und jede philosophische Lehre — einen wahren Inhalt hat, insofern nimmt sie teil am Irrtum. Die absolute Wahrheit aber ist schliesslich nicht diejenige, in der gar kein Irrtum ist, sondern die, in der aller Irrtum verarbeitet und „aufgehoben" ist. Sie ist also mit der oben erwähnten „reinen" Wahrheit nicht identisch insofern aus jener durch Infektion mit dem absoluten Irrtum die bestimmten Prinzipien, Lehren und Begriffe noch hervorgehen, insofern also bloss von dem reinen Wahrheitsmomente, dem Gegensatze zum Irrtum die Rede ist. Vielmehr ist sie reine Wahrheit als über den Irrtum übergreifendes Resultat aller Synthesen, zu denen die beiden Momente sich zusammenschliessen. — Sogar die mehr allegorischen Ausführungen Croces gegen jene Auffassung der Synthesis apriori wirken in einem seiner Absicht gerade entgegengesetzten Sinne. Der Irrtum soll nach ihm keine Stätte im Reiche der philosophiegeschichtlichen Wahrheiten finden, weil die Synthese nicht die Kraft habe, „das Dunkel in Licht zu verwandeln", und man schreibe „die Geschichte der sukzessiven Erleuchtung, nicht des Dunkels, welches ohne Geschichte ist, weil es alle Geschichten begleitet". Aber die Erleuchtung selbst ist eine unteilbare Durchdringung von reinem Licht und reinem Dunkel, nicht nur ein — obzwar unvermeidliches — Nebeneinander einer hellen und einer dunklen „Halbkugel". Das reine Licht ist erst dann leuchtend, wenn es mit der dunklen Materie in Wechselprozess getreten ist, und hebe ich die „Mutter Nacht" auf, so habe ich nicht nur deswegen einen Fehler begangen, weil Schatten die regelmässige Kehrseite des Lichtes und die Möglichkeit seiner zukünftigen Ausdehnung ist, sondern ich habe den sichtbaren, leuchtenden Tag seiner Essenz nach aufgehoben. Denn das Dunkel ist auch hier wieder nicht ein unbestimmter Gegensatz zum Lichte, sondern das wissenschaftlich bestimmte, die Erleuchtung mit produzierende Reich der Materie. Und deswegen ist auch die bloss quantitative Ausbreitung des Lichtes, wie sie durch

Croces „sukzessive Erleuchtung" ausgedrückt ist, mit nichten der wahre Gegenstand des die Geschichte der Wahrheit schreibenden Historikers; dessen Interesse geht auf die fortschreitende, die einzelnen Farben erzeugende Durchdringung von Tag und Nacht. Allein als das Produkt dieses Prozesses, wodurch allerdings ganz buchstäblich „Dunkel in Licht verwandelt wird", entsteht das wechselvolle Farbenspiel, dessen Anblick uns vom Historiker vermittelt wird. — Unter der Voraussetzung, dass seine bisher aufgestellten „Grundsätze der Beurteilung genau und richtig sind", dass man also die an und für sich irrigen Momente der Synthese nicht für besondere, auch Wahrheit enthaltende Begriffe ausgeben darf, dass ihren Verfechtern kein Platz in dem positiven Teil einer Logik zukommt — kritisiert Croce Hegels Logik. Nachdem wir jene „Leitsätze der Beurteilung" eingehend geprüft haben, glauben wir, die weniger prinzipiellen Seiten der Kritik übergehen zu dürfen. Zweifellos hat Croce etwa mit seiner Besprechung des Hegelschen „Anfanges" die Aufmerksamkeit auf ein schwerwiegendes Problem gelenkt, während andererseits sein Versuch, den dialektischen Fortgang gleichsam als eine missglückte Ornamentik von Dreiheiten zu kritisieren doch wohl problematisch bleiben muss. Es scheint, dass derartige Bilder, jedesmal wenn sie lobend oder tadelnd versucht wurden, an der Dreidimensionalität der ihnen offen oder geheim zu Grunde liegenden Raumvorstellung gescheitert sind. Dem dialektischen Geiste aber, wenn irgend einem, wird man den Besitz der vierten Dimension zugestehen müssen.

Irrtümer als Wahrheiten zu traktieren sowie andererseits Wahrheit als Irrtum, das ist der eigentliche Doppelfehler der Hegelschen Logik — wiewohl Croce zunächst nur die erste der beiden Verwechslungen ins Auge fasst. Die Anklage der umgekehrt gerichteten Verwirrung erhebt er erst beim Eintritt in die konkrete Philosophie, das Reich des Geistes und der Natur. — Mit der Ästhetik beginnt Croce. Die Kunst kann nicht als dialektisches Moment des philosophischen Begriffes angesehen werden, sie ist — populär gesprochen — in keiner Weise als unvollkommene Wahrheit, relativer Irrtum auszugeben. Der bestimmte, schon oben geforderte Nachweis von der Stelle, an der die Hegelsche Konstruktion auf ihrem Wege von der Kunst zur Philosophie einen Sprung macht, wo sie mit ihrer Versicherung durch bestimmte Negation die Philosophie hervorzubringen, irrt — dieser Nachweis ist in begrifflicher Strenge auch hier nicht geführt.

Einen doch nur unvollkommenen Ersatz finden wir in der Betonung der Paradoxie des Hegelschen, der interessanten Darlegung des eignen Standpunktes des Kritikers. Wenn Hegel in der Kunst die ihrerseits noch nicht allseitige Vermittlung eines Zwiespaltes sieht, während nach Croce diese Sphäre des Geistes weder auf Gegensätzen beruht, noch Gegensätze hervorbringt (abgesehen von jenem allgemeinen nicht absolut konstitutivem Gegensatze des Schönen gegen das Hässliche) — so findet doch eine eigentliche Entscheidung zwischen diesen gegenüberstehenden Ansichten nicht statt. Und wenn Croce gegen Hegel polemisiert, weil er in jenem Urteile über die Stellung der Kunst zur Wahrheit ihre Verurteilung sieht, weil danach die Kunst nur eine schlechte und somit überflüssige Philosophie wäre, so vergisst er, dass die durch dialektische Negation überwundnen Stufen des Geistes neben dem höheren Resultate das Recht ihrer unmittelbaren Wirklichkeit behalten. Oder sollte nach Hegel die Natur, das Recht, der Staat „überflüssig" sein, weil in ihnen sich das Absolute nicht auf absolute Weise darstellt? Und selbst die Tatsache, dass die Überwindung der Künste bei Hegel als ein geschichtliches Ereignis auftritt, nimmt uns nichts von unserm Rechte, uns der „ungestörten Wonne" künstlerischer Empfindung hinzugeben. Denn der absolute Begriff bewahrt seine Antezedentien nicht nur idealiter, insofern er ihr Resultat ist, sondern verstattet ihnen auch ihre scheinbar abgesonderte, selbständige Existenz. — Was nun aber die Frage nach der immanenten Gegensatzlosigkeit des Original-Ästhetischen angeht, so liegen die Dinge doch folgendermassen: Wenn Croce zunächst seine ursprüngliche, die Kunst fundierende „sinnliche Gewissheit, in der es keinen Unterschied gibt zwischen Subjekt und Objekt, wo keine Einreihung in Raum und Zeit stattfindet" — wenn er diese *αἴσθησις* kontrastriert mit den ersten Reflexionen von Hegels Phänomenologie und in diesen eine fälschliche Intellektualisierung in die „ursprüngliche Lyrik" des Geistes hineingetragen findet, so kann man doch vielleicht mit demselben Rechte den Schluss ziehn, dass eben diese beiden so verschiednen Betrachtungen wenig oder gar nichts mit einander zu tun haben. Denn dass sich in beiden das erste Erwachen des Bewusstseins wiederspiegeln sollte, ist insofern nicht endgültig richtig, als Hegel in der Enzyklopädie jene Reflexionen aus dem Anfange der Phänomenologie herausgenommen und in eine relativ höhere Stufe des bewussten Geistes, die psychologische Anschauung verwiesen

hat.[1]) Unter dem „sinnlichen Bewusstsein“ findet sich in der späteren Phänomenologie etwa das abgehandelt, was Croce als die ursprüngliche Verfassung der empfangenden Seele bezeichnet, und worin solche Allgemeinheiten wie Raum und Zeit allerdings nicht angetroffen werden. Freilich — niemals könnte Hegel, der bei Fichte in die Schule gegangen war, zugeben, dass irgendein Zustand des Bewusstseins „Subjekt ohne Prädikat“ sei, wie Croce das vom spezifisch künstlerischen Verhalten der Seele behauptet. Alles Bewusstsein, auch das ursprünglichste — und dadurch allein unterscheidet es sich vom Sein — ist ein Prozess zwischen Ich und Nichtich, daher immer Subjekt und Prädikat. Tilgt man diesen Doppelcharakter der Geistesfunktion, so hat man nicht mehr, wie Croce will, die Anschauung der unmittelbaren Wirklichkeit, sondern diese Wirklichkeit selbst. Bewusstsein kann nur eintreten vermöge einer Spannung, und deshalb involviert alles Bewusste einen Widerspruch. Im unmittelbaren Empfinden der Bläue ist das Subjekt sowohl blau wie es auch das der Bläue Gegenüberstehende ist, denn sonst wäre nicht Empfinden der Bläue, sondern die Bläue selbst. Und aus diesem „Sein und Anderssein“ entwickelt sich auch für die unmittelbare sinnliche Gewissheit eine sie verzehrende Dialektik. Allerdings ist der Zustand dieses Widerspruches nicht ein solcher, dass die betreffende Stufe des Geistes — wie es Croce der Hegelschen Sprachphilosophie vorwirft — „ihren“ Zweck nicht erreiche. Die Sprache erreicht freilich ihren Zweck, nämlich Verständigung unter den Menschen. Es besteht in ihr dennoch eine Unangemessenheit zwischen dem Subjektiven, den tönenden Lauten, und dem Objektiven, dem bezeichneten Begriffsinhalte, und aus dieser Unangemessenheit treibt die philosophische Methode eine neue Stufe des Geistes hervor, so wie auch in Wirklichkeit die Menschen sich nicht am Sprechen genügen lassen. Sogar ein Missetäter, der sich der strafenden Gerechtigkeit entzog, hat „seinen“ Zweck vollkommen erreicht; er lebt dennoch in einem widersprechenden Zustande, weil sein partikularer Zweck nicht der absolute ist, von dem er doch wiederum in anderem nicht gänzlich absehen kann. Ähnliche Erwägungen lassen sich auch in bezug auf die sinnliche Gewissheit anstellen.

[1]) Philos. des Geistes § 418 (das sinnliche Bewusstsein.) „Die räumliche und zeitliche Einzelnheit, Hier und Jetzt, wie ich in der Phänomenologie des Geistes S. 25 ff. den Gegenstand des sinnlichen Bewusstseins bestimmt habe, gehört eigentlich dem Anschauen an.“

Etwas drastisch werden wir sagen dürfen: Der Widerspruch, an dem die sinnliche Gewissheit leidet, ist der, dass es viele sinnliche Gewissheiten gibt. Das Subjekt bleibt nicht in der ewig gleichen Anschauung versenkt, sondern reisst sich los und geht zu neuen Erlebnissen über. Wie ist eine solche Handlungsweise des Subjektes möglich? Wäre wirklich Ich und Nichtich in der primitiven Anschauung zu restlos befriedigter Einheit gelangt, so müsste diese Einheit als eine unentrinnbare Klammer wirken, als ein Band für die Ewigkeit. Es wäre nicht auszudenken, wodurch auch nur die geringste Änderung der gewonnenen in sich gerundeten Beschlossenheit möglich sein sollte. Das Subjekt geht dennoch zu neuen Zuständen über. Es kann — wenn es wirklich Subjekt ist — nicht gezwungen werden. Es muss den Antrieb in sich selbst finden. Worin anders finden als in einer Diskrepanz seines Verhältnisses zum Objekte, die es zu neuen und immer neuen Versuchen treibt? So kann sogar die Möglichkeit, sich aus dem ersten Versunkensein in ein zweites und drittes zu werfen, nur aus einer Unbefriedigung, einer relativen Freiheit des Subjektes erklärt werden. Wäre diese Inkommunsurabilität nicht vorhanden, so müsste die Welt — um gleich die paradoxesten Konsequenzen zu ziehn — in der Tat in einem absoluten Kunsttraum unvertilgbar befangen sein. Man darf daher sagen: Auch die sinnliche Gewissheit erreicht „ihren" Zweck — den Zweck, sinnlich anzuschauen. Sie ist dennoch in einem immanenten Widerspruche befangen. Und — was das Wichtigste ist — dieser Widerspruch wird zum Bewusstsein gebracht durch eine Methode, welche nicht mit äusserlichen, der vorliegenden Sache fremden Fragen arbeitet, sondern nur auf das eigne Eingeständnis des Gegenstandes — hier also die Ruhelosigkeit des Sinnlichen — hinweist. — Wenn also alles Geistige auf einer immanenten Zwietracht beruht, so sicherlich nach dem Gesagten auch das Werk des Künstlers, von dem seit alters das e fumo dare lucem gesagt ist. Auch Hegel findet freilich in der Kunst eine relativ vollkommene Einheit von Subjekt und Objekt und hat dem dadurch Rechnung getragen, dass er in ihr die erste Stufe — die Stufe der Unmittelbarkeit — des Absoluten erblickt. Überhaupt mag es für die fühlende Anschauung — welche aber selbst eine unfreie Form ist — keinen höheren Frieden geben als jene Ahnung des Absoluten, die uns vom Künstler vermittelt ist; aber wenn unser Herz, das wir nicht verläugnen können, auch immer wieder zu jenen lieblicheren Gestalten der Schönheit hingezogen wird, so kennen

wir dennoch eine freiere und tiefere Bezwingung der Gegensätze, jenen Sieg, der im philosophischen Begriffe liegt. Hegel selbst hat sich Rechenschaft davon gegeben, dass dieser Sieg als der letzte und härteste weitab von dem heiteren Farbenspiele der Kunst gelegen ist. „Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau lässt sie sich nicht verjüngen sondern nur erkennen." Und doch hat dieses Grau Macht über die lebendige Buntheit der Künstler:

„Auch das Schöne muss sterben, das Menschen und Götter bezwinget"

— doch wer wollte mit dem Sohne Italiens streiten, weil ihn die Schönheit unsterblich dünkt?

Zwischen der Kunst, der reinen Anschauung, und der Philosophie, dem reinen Begriffe, hat nach Croce die Geschichte ihre Stelle. Seine Kritik der Hegelschen Auffassung dieser Disziplin begnügt sich nicht mit einer Korrektur der spekulativen Geschichtsphilosophie, sondern geht geradezu auf deren Vernichtung. Merkwürdig ist dabei zunächst die Verschiebung, die das Crocesche Prinzip — fälschliche Umwandlung der besonderen Begriffe in Irrtümer bei Hegel — bei dieser neuen Anwendung erleidet. Nicht daran nimmt die Kritik Anstoss, dass für Hegel nun auch die Geschichte, sowie zuvor die Kunst, nur einen relativ niederen Rang gegenüber der Philosophie haben soll, sondern daran, dass die unphilosophische Geschichte der Chronisten und die geistreichen Versuche pragmatischer Historiker eine untergeordnete Stufe, einen vergleichsweisen Irrtum vorstellen sollen gegenüber der Geschichte des Philosophen. Den Krieg gegen diese Anschauung führt Croce auf doppelte Weise: er entwickelt seine eigne (deutschen, von Kant ausgehenden Philosophen verwandte) Geschichtsphilosophie und sucht andererseits die spekulative Betrachtungsweise in Widersprüche zu verwickeln. Er vergleicht dabei wiederholt den die Historiker belehrenden Hegel mit einem Philosophen, der den Dichtern und Malern Vorschriften machen wollte. Wir können nicht umhin, diesen Vergleich, der allerdings von den Hegelschen Ansprüchen abzuschrecken geeignet wäre, bedenklich zu finden. Hätte Hegel die Staatsmänner, als die wahren schöpferischen Künstler der Geschichte korrigieren wollen, so träfe ihn jener Vorwurf. Was aber lag ihm ferner als das „Belehren wie die Welt sein soll", als das Tun des die Könige tadelnden, im modernen Schulmeister unsterblichen Thersites? Den Geschichtsschreibern

aber — wenn anders es eine Geschichtsphilosophie giebt — ist der Befehl des Philosophen verbindlich so gut wie — nicht den Künstlern, sondern den Ästhetikern.

„Die Geschichte setzt,“ so entwickelt Croce seine die Kritik fundierende „Erkenntnistheorie,“ „den philosophischen Gedanken als Bedingung voraus, aber wie die Kunst so hat auch sie ihren Gegenstand im anschaulichen Element.“ Der Gegenstand der Geschichte bei Hegel ist nun aber der Staat in seiner Wirklichkeit, und vielleicht gelingt es, die Tragweite der Croceschen Kritik wesentlich einzuschränken, wenn man auf diese Eigentümlichkeit ein verstärktes Gewicht legt. Bei Croce erscheint die Geschichte wie überhaupt in der neueren Erkenntnistheorie als ein in der Wissenschaft allererst herzustellendes unmittelbares Verhältnis des Faktums zum Begriffe. „Man ersieht bei der Zerlegung geschichtlicher Sätze, dass jeder von ihnen aus anschaulichen Elementen gebildet ist, welche als Subjekt funktionieren, und aus logischen Elementen, welche als Prädikat funktionieren.“ Daraus würde sich zunächst selbstverständlich eine historische Relevanz eines jeden Anschauungselementes ergeben, denn es ist nicht einzusehen, warum dieses faktische Gebilde weniger eine begriffliche Prädizierung verdienen sollte als jenes. Eine Unterscheidung „zwischen Tatsachen und Tatsachen, zwischen historischen und nichthistorischen, wesentlichen und unwesentlichen Tatsachen“ muss in dieser Betrachtungsart unberechtigt, ja „verderblich“ erscheinen. In der Tat: Hegel macht diesen Unterschied, und Croce tadelt ihn als einen die spekulative Geschichte zerstörenden, widerspruchsvollen Irrtum. Hätte er ihn auch tadeln dürfen, wenn er dem Rechnung getragen hätte, dass Hegels geschichtlicher Gegenstand eben nicht das am Beginne der Philosophie stehende „anschauliche Element“ schlechthin, sondern eine Wirklichkeit ist, welche ihrerseits als Resultat eines dialektischen Prozesses eine Fülle von Tatsachen „aufgehoben,“ d. h. zwar bewahrt aber auch vernichtet hat? Dass es auf der historischen Bühne schlechterdings nur noch Staatsaktionen gibt, dass hier ein unendliches Heer von Tatsachen keineswegs vernachlässigt wird, sondern durchaus nicht vorkommt? Dass die geschichtlichen Tatsachen auf den Donner der Schlachten, die Beratungen der Gesetzgeber, die Befehle der Könige, die Sprüche des Richters beschränkt sind? Dass die natürlichen Handlungen, welche in jenen Begebenheiten verborgen scheinen, in deren historischer Bedeutung durchaus vertilgt sind? Der natürliche Mensch isst und

trinkt, wacht und schläft, ist krank und gesund, sein Denken ist auf private und absonderliche Dinge gerichtet. Von alledem ist der politische Mensch frei, und wenn der Kammerdiener uns das Gegenteil weismachen will, so lügt er, denn er hat kein Auge, den politischen Menschen zu sehn. „Grosse Männer“ sagte Johannes von Müller, als er Friedrich den Grossen pries, „sie haben nicht wie andere Menschen etwas Besonderes, Einzelnes, Eigenes. Nicht als ob die natürliche Sphäre von der geschichtlichen unvermittelt abgeschnitten wäre. Die Geschichte ist das dialektische Resultat der Natur, und so walten die natürlichen Kräfte in ihr auf eine immanente, dem Philosophen unverborgne Weise. Aber ihre unmittelbare Wirklichkeit hat keine Stätte im Reiche des Geschichtsschreibers. Wenn es aber wirklich für den Historiker die Notwendigkeit einer Auswahl auch unter den historischen Tatsachen geben sollte, so liegt doch kein Grund vor, aus diesem Umstande eine Kabinettsfrage zu machen. Ein prinzipieller Unterschied liegt jener Auswahl gewiss nicht zu Grunde; der Geschmack des Autors und die Absicht seiner Darstellung entscheiden — und nicht die Frage, ob dies und das der geschichtlichen Darstellung zuträglich ist, sondern ob es der Geschichte angehört, erheischt eine prinzipielle Antwort. — Allerdings sind wir uns bewusst, dass auch das Natürliche, und zwar gerade die natürliche Tatsache nach ihrer im Naturbegriffe nicht ausgesprochnen Individualität, eine Gestalt annehmen kann, die sie in die Reihe geschichtlicher Tatsachen zu stellen scheint. Nicht allerdings das natürliche Individuum bloss als natürliches — denn als solches kommt ihm gegenüber seinem Begriffe durchaus keine Eigenheit zu, und wenn eine Geschichtsphilosophie eine Geschichte der blossen Naturphänomene, sofern sie nicht gesetzlich geregelt gedacht, sondern als Individuen genommen werden, stipuliert, so irrt sie und hat keinen wahren Begriff von natürlichen Begebenheiten. Sofern aber das Natürliche nicht als der in seine Einzelheiten zerfallende Naturbegriff, sondern als das Individualisierende einer sittlichen Person auftritt, erscheint es auf einer Stufe, welche vielleicht sogar noch die geschichtliche Wahrheit an Reichtum und Tiefe übertrifft. Im Geschichtlichen erblicken wir das Sittliche über die rechtliche und moralische Partikularität bis zur Wirklichkeit des Staates verallgemeinert. Wir finden hier keine Menschen, sondern nur die Lenker der Staaten, die Führer von Armeen, die panem et circenses schreiende Menge. Die Wiederherstellung der Person, durch welche nun auch der Natürlichkeit

des Menschen ihr Recht widerfährt, diejenige aus einer Unendlichkeit scheinbarer Zufälle gesponnene Region, welche ich und jeder andere als „mein Leben“ zu bezeichnen berechtigt ist, welches Leben durchaus kein geschichtliches zu sein braucht, ist einer anderen Wahrheit vorbehalten. Diese Wahrheit gibt nun auch Kunde von der Tatsachenwelt, die in der Natur bloss allgemein, die im Geschichtlichen verächtlich, die erst in der Durchdringung des Sittlichen und Natürlichen relevant werden. Dass ich esse, trinke und schlafe, diese und jene Vorstellung habe, ist mein Geschick als Glied der menschlichen Gattung; ich bin dadurch nicht ich; diese Begebenheiten selbst haben keine andere Wirklichkeit noch Individualität als in den Begriffen Stoffwechsel, Schlaf, Vorstellungenhaben ausgedrückt ist. Es ist widersinnig, etwa eine Geschichte eines bloss verdauenden, schlafenden, vorstellenden Individiuums abfassen zu wollen, bloss weil es ein Individiuum ist. Erst wenn durch solche natürlichen Besonderheiten ein allgemeiner sittlicher Boden, wie er etwa in der geschichtlichen Wirklichkeit eines gebildeten Volkes vorliegt, auf eine originelle Art gestaltet wird, nehmen auch diese Besonderheiten eine höhere Gestaltung an; es erscheint noch über der Geschichte diejenige Sphäre, die man wohl als das sittliche Schöne, bezeichnen kann und die dem Kunstschönen aufs innigste befreundet ist. Hier wie dort ist es die Verbrüderung von sittlichem Ernst und natürlicher Ungebundenheit, die die Substanz des Begriffes ausmacht. Sogar die natürlichen Tatsachen, die noch gänzlich ausserhalb des menschlichen Lebens liegen, die individuelle Wirklichkeit von Wald, Feld, Wetter und Wind — die der Naturwissenschaft so wenig am Herzen zu liegen scheint — feiert in einer Art jener sittlichen Schönheit, dem sogenannten Naturschönen, welches als Schönes aber zweifellos sittlicher Natur ist, ihre Auferstehung. — So haben wir einen guten Weg zurückgelegt, um nicht nur festzustellen, dass die Geschichte allerdings nur mit geschichtlichen, das Leben des Staates berührenden Tatsachen zu tun hat, welche Tatsachen von dem Charakter natürlicher Begebenheiten durchaus unterschieden sind, sondern um zugleich zu erforschen, wo denn die von der Geschichte verschmähten Begebenheiten ihren Platz haben. Wir finden sie teils als bloss natürliche Bosonderungen von Begriffen in einer Gegend, welche von der Geschichte als der Verwirklichung des Sittlichen überwunden wird, wir fanden sie zum andern an dem Punkte wieder, an dem sich die Strenge des sittlichen Begriffes

mit der Freiheit der Natur vermählt und zur Schönheit wird. So unterscheidet Hegel nicht — und wir haben nichts anderes vorgetragen, als was wir für Hegelianismus im besten Sinne halten dürfen — er unterscheidet nicht, wie Croce will, Tatsachen und Tatsachen ohne Prinzip nach Willkür und Belieben, sondern seine Philosophie des Staates stellt aufs genaueste fest, wo die geschichtlichen Begebenheiten beginnen und wo sie aufhören.

Wir können das gefundene Resultat auch auf andere Weise ausdrücken: die Unterscheidung von Tatsachen und Tatsachen ist deshalb möglich, weil die geschichtlichen Tatsachen nicht nur Tatsachen schlechthin (anschauliche Elemente) sind (als solche wären sie allerdings gänzlich gleichbedeutend), sondern schon auf gewisse Weise begriffliche Formung zeigen. Diese Erkenntnis ist nichts weiter als eine Besonderung der für Hegels Dialektik grundlegenden Feststellung: die sogenannte reine Tatsache, wie auch der reine Begriff, sind nichts anderes als unwahre Abstraktionen des Verstandes. Das Wirkliche ist stets sowohl Tatsache (empirisch) wie auch Begriff (apriori) — beides durch und durch und in vollkommener Durchdringung. Wenn man an diesem — aus Kants Synthesis apriori und der Theorie des Bewusstseins — entspringendem Prinzip festhält, so findet nun auch ein weiterer von Croce der spekulativen Geschichte vorgeworfener Widerspruch seine Aufklärung. Wir erinnern zunächst daran, dass Croce selbst das dialektische Prinzip in der vorgetragenen Gestalt — an jener Stelle, wo er den Begriff das konkrete Allgemeine nennt — angenommen zu haben scheint, dass er ihm wenigstens keine prinzipielle Widerlegung gewidmet hat. Dennoch konstatiert er für Hegels Geschichtsphilosophie ein Dilemma zwischen Tatsache und Begriff — konstatiert es in doppelter Weise. Einmal subjektiv, mit Hinblick auf die Methode des spekulativen Geschichtsschreibers. Hegel empfehle zwar hin und wieder die Kenntnis der Tatsachen als unerlässliche Bedingung der historischen Wissenschaft, dennoch aber „bevor er Daten der Tatsachen aufsucht, weiss er schon, welche es sein müssen; er kennt sie im Voraus, und er nimmt sie nicht aus den Tatsachen, sozusagen als ihre Zusammenfassung“. Dieser Bericht über die Geistesverfassung des philosophierenden Hegel scheint uns ganz sicher unrichtig, und keineswegs eine von der spekulativen Philosophie geforderte Konsequenz. Auch in Hegels Psychologie — und die Frage, wie der Mensch zur Erkenntnis gelangt, ist eine psychologische — wird jener Satz des

Locke anerkannt: nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu. „Alle unsere Vorstellungen“, lesen wir in der Philosophie des Geistes, „Gedanken und Begriffe von der äusseren Natur, vom Rechtlichen, vom Sittlichen und vom Inhalte der Religion entwickeln sich aus unsrer empfindenden Intelligenz“. So wird auch ohne die in ihrem vollen Umfange zu erfahrende geschichtliche Aussenwelt kein Philosoph zu einer Darstellung des geschichtlichen Lebens gelangen können, wenngleich ihm als ein zweites die — wie auch immer gewonnene — innerliche Erkenntnis der Gesetzlichkeit des Weltgeistes zur Hilfe kommen muss. Beide Momente in ihrer Durchdringung ergeben den psychologischen Zustand eines jeden spekulativ erkennenden Individuums. — Fragt man nun aber zweitens nach dem objektiven Verhältnis der historischen Tatsache zur Philosophie, zum Begriffe als solchem, so kann man erst recht nicht mit einem Entweder-Oder antworten. Alles Wirkliche, gemäss dem Prinzipe der dialektischen Synthesis, lässt sich in rein Tatsächliches auflösen, während es doch ebenso restlos reiner Begriff ist. „Eine Philosophie der Geschichte, aufgefasst als eine Geschichte, die Philosophie sein und dabei doch Geschichte bleiben, welche System sein und doch zugleich Anwendung des Systems bleiben, welche universal und logisch sein soll, wenngleich sie sich im Individuellen und in der sinnlichen Anschauung bewegt; — eine derartige Philosophie der Geschichte also ist ein Widerspruch schon im Ausdrucke“. Gewiss ist sie das — denn das Dialektische ist immer ein Widerspruch im Ausdrucke, und mit diesem Argumente könnte man die Dialektik auch da, wo sie von Croce anerkannt und gerühmt wird, ad absurdum führen. Und doch würde sogar die bis in ihre Konsequenzen verfolgte Erkenntnistheorie der Geschichte, als deren Anhänger der Kritiker sich bekennt, in solchen ausdrücklichen Widerspruch hineinführen. „Man ersieht“, so zitierten wir schon einmal, „bei der Zerlegung dieser (der geschichtlichen) Sätze, dass jeder von ihnen aus anschaulichen Elementen gebildet ist, welche als Subjekt funktionieren, und aus logischen Elementen, welche als Prädikat funktionieren“. Danach würde das absolute historische Urteil jedenfalls lauten müssen: die Anschauung ist Begriff. Es scheint nun freilich die Absicht Croces, auch in diesem Urteil die Anschauung als Anschauung, den Begriff als Begriff festzuhalten. Analysiert man aber die Synthese von Subjekt und Prädikat genauer, so wird man finden, dass die durch das „ist“ ausgedrückte Ineinssetzung in nichts

anderem als in einer Umwandlung der Anschauung in Begriff, des Begriffes in Anschauung bestehen kann. Jede mehr äusserliche Verknüpfung würde die Frage nach der Verbindung des bindenden Bandes mit den disparaten Momenten brennend machen und schliesslich — wenn nicht doch irgendwo dialektischer Übergang angenommen wird — mit einem unendlichen Regressus endigen.

Der reine Begriff in der Philosophie, die reine Anschauung in der Kunst, eine Vermittlung beider in der Geschichte — wo bleibt die Natur und ihre Wissenschaft angesichts dieses geschlossenen Systemes? Wir finden auf diese Frage bei Croce eine originelle Antwort. Eine eigentliche Naturwissenschaft müsste sich beschränken auf die Wiedergabe des „historischen Bildes der Naturdinge" — das was die Gegenwart als Naturwissenschaft bezeichnet, die mathematische Physik, ist ein unwissenschaftliches, nur praktischen Zwecken dienendes Gebilde — Hegels Naturphilosophie endlich eine Chimäre wie seine Philosophie der Geschichte. Warum eine Chimäre? Weil er, einen besonderen, unterschiedenen Begriff in einen philosophischen Irrtum verwandelte? Gewiss — aber zum zweiten Male selbst verwandelt tritt uns hier das Prinzip der Croceschen Kritik entgegen. Dass die Natur im Geiste untergeht — „berichtigt wird" — das ist die Hegelsche Lehre, von der Croce die Berechtigung nehmen könnte, von der Umwandlung eines Begriffes in Irrtum zu sprechen. Statt dessen findet der Kritiker hier (ähnlich wie bei der Geschichte) jene irrige Umwandlung in dem Umstande, dass bei Hegel die Resultate der exakten Naturwissenschaften, statt in ihrer ausserphilosophischen Sphäre belassen zu werden, in den Bannkreis der Philosophie bezogen erscheinen und dort die Rolle vorläufiger, relativ irriger Versuche annehmen. Er stützt sich dabei auf Bemerkungen der Naturphilosophie, in denen der empirischen Physik die Rolle einer vorläufigen Zubereitung des Tatsachenmaterials durch allgemeine verständige Bestimmungen zugewiesen wird, über die hinausdringend die Physik ein Reich höherer Wahrheit erbaut. Auch hier ist es nun wieder das „Entweder-Oder" des Verstandes, durch den das Gewebe der Spekulation in den Augen Croces in ein Dilemma verwickelt wird. „Entweder", so spricht er sich aus, „denkt man, dass die empirische Methode im Stande sei, einige Gesetze, einige Arten, einige Begriffe, überhaupt einige Wahrheiten aufzustellen; und dann gelingt es einem nicht zu verstehen, warum alsdann, die anderen Gesetze, Arten, Wahrheiten und Begriffe und ihr

ganzes System nicht mit derselben Methode erreichbar seien" — „Oder aber man denkt, die empirische Methode sei zu gar keiner Wahrheit fähig, auch nicht zur geringsten; und in solchem Falle hat die spekulative Methode nicht nur die andere nicht nötig, sondern kann überhaupt von da keine Hilfe holen". Eine solche Denkungsart hat gewiss etwas Bestechendes — es fragt sich, ob ihr nicht eine andere Vorstellungsweise überlegen ist, durch das noch immer unwiderlegte dialektische Prinzip nicht sogar gefordert wird. Vorauszuschicken ist, dass es sich für Hegel, wenn er von der exakten Physik mit relativer Anerkennung spricht, die Empirie, handelt, ein Standpunkt, der mit etwas anderer Spitze wiederum um eine subjektive Methode des Naturerkennens, auch von Croce sehr richtig herausgehoben wurde. Wenn man aber daran festhält, dass jene Bemerkungen sich auf eine Psychologie des Naturphilosophierens, nicht den Inhalt der naturphilosophischen Begriffe beziehen, so sind alle Schwierigkeiten behoben. Denn warum sollte es nicht möglich sein, dass auch diese psychologische Funktion eine Einheit verständigen, verallgemeinernden Vorstellens und dialektischen Denkens ist? Der Zustand des spekulativen Naturerkennens ist für Hegel durchaus nicht der, dass einige Gesetze dem blossen Verstande anheimgegeben werden,[1]) einige allein dem höheren Denken entspringen, sondern in jedem gefällten Urteile durchdringt sich die empirische und die apriorische Funktion zu einem unlöslichen Ganzen. Für sich allein genommen ist die gewöhnliche Methode der Physiker zu wahren Resultaten unfähig, relativer Irrtum; in Verbindung mit dem dialektischen Denken ist sie notwendiges Moment der Wahrheit. Wie dem aber auch sei, so wird durch die so oder so ausfallende Beantwortung der Frage ein Kapitel der Psychologie, niemals der eigentliche Inhalt der Naturphilosophie getroffen. Ein relatives Recht der empirischen Physik besteht für Hegel nur gewissermassen ad hominem, nicht für die Sache selbst; das Verdienst positiver Forschung liegt in ihrer Methode, ihrer unentbehrlichen Empirie. Physik aber ist sie dem Philosophen ganz und

---

[1]) Mit Ausnahme allerdings der mathematischen — und diese nicht bloss hinsichtlich der Methode ihres Erkanntwerdens, sondern ihrem Inhalte nach. Es folgt aber die Notwendigkeit dieser Zuteilung aus dem Umstande dass Raum und Zeit als erste Stufe der Naturphilosophie zwar an sich dialektisch sind, jedoch noch keine gesetzte Dialektik aufweisen demnach auch ihrem Inhalte nach nicht dialektisch entwickelt werden können.

garnicht. So vollzieht sich denn auch die inhaltliche Dialektik naturphilosophischer Begriffe ganz auf spekulativem Boden — d. h. beispielsweise der Irrtum, der in der Physik des Lichtes „berichtigt" wird, ist nicht die schlechte Theorie Newtons — diese wird lediglich anmerkungsweise abgelehnt — sondern der selbst dialektische Begriff der Gravitation. Der Irrtum, den die Pflanze berichtigt, ist der Kristall, sie selbst erweist sich im Tiere als ein fehlgeschlagener Versuch und so fort.[1]) Wir dürfen wiederholen: der sachliche Inhalt der empirischen Physik als solcher spielt in der Naturphilosophie überhaupt keine prinzipielle Rolle; eine Rolle spielt lediglich die Empirie — und selbstverständlich nur eine nebensächliche, da wir es nicht mit einem Lehrbuche des Erkennens der Natur, sondern der erkannten Natur zu tun haben. Hegel anerkennt schlechterdings nur seine Resultate, bekennt aber, dass er zu ihrer Gewinnung, wie selbstverständlich, ebensosehr der Erfahrung wie des Denkens bedurfte. Es besteht nun aber zwischen ihm und der exakten Physik ausser jenem prinzipiellen, methodischen Verhältnis noch eine freiere Wechselwirkung, die aber rein tatsächlicher Natur ist und zu weiteren Folgerungen keinen Anlass giebt. Hegel anerkennt nur seine Resultate, aber er nahm sie, woher er sie bekommen konnte, und wäre der letzte gewesen, eine ihm sonst wahr scheinende Erkenntnis zu verwerfen oder künstlich zu berichtigen, weil sie etwa aus der Werkstatt eines exakten Physikers kam. Was ihm falsch dünkte, tadelte er mit Gründen, was er für wahr hielt, fragte er nicht, ob es am Schreibtische des Philosophen oder im Laboratorium des Physikers gewonnen war. Daher glauben wir nicht, dass die Naturphilosopie zu der Auslegung zwingt, als habe sie den Erkenntnissen der exakten Forscher zwar den Eingang zur Wahrheit zugestanden, ihnen aber das Heiligtum selbst prinzipiell verschliessen wollen.

Parallel mit dieser ersten, wir dürfen hoffen gehobenen Schwierigkeit weist Croce nun aber in Übereinstimmung mit seiner Behandlung der spekulativen Geschichte auf eine zweite objektive

[1]) Dasselbe gilt auch für die Geschichtsphilosophie. Wir sahen schon, inwiefern auch dort die Methode der exakten Historiker als Moment der wahren Erkenntnisart, d. h. also als relativer Irrtum und relative Wahrheit gelten konnte. Der Sache nach aber ist nun der relative Irrtum den Hegel durch seinen Begriff von Rom berichtigt, nicht etwa Niebuhrs römische Geschichte, sondern der dem Untergange geweihte, im Römertum zu seiner Wahrheit gelangende griechische Geist.

Inkonsequenz der Naturphilosophie hin. Er brandmarkt auch hier den Anspruch dieser Wissenschaft, Tatsachenwissenschaft und doch Philosophie sein zu wollen als einen „Widerspruch im Ausdruck“. Dem konsequenten Denker bleibe nur die Alternative zur reinen Tatsache, dem „historischen Bilde der Naturdinge“ überzugehen und auf Philosophie zu verzichten oder „klipp und klar zur Philosophie zurückzukehren.“ In der Tat ist Hegels Naturlehre, wie seine ganze konkrete Philosophie, charakterisiert als eine Ineinssetzung jener Gegensätze, und wenn für ihn auch das rein tatsächliche Material nicht, wie es stellenweise nach Croce scheinen kann, die Resultate der empirischen Naturwissenschaft sind, so behauptet er doch jedenfalls von seinen Naturbegriffen, dass sie ebensowohl Fakten wie Begriffe seien. Auch hier — wie oben bei der Besprechung der Geschichtsphilosophie — gründen wir unsern Verteidigungsversuch auf den Umstand, dass die dialektische Synthesis als Synthesis von Tatsache und Begriff von der Kritik noch nicht widerlegt ist. Man müsste zu diesem Zwecke gezeigt haben, dass Tatsache und Begriff nur unterschiedene Begriffe wären, zwischen denen deshalb nach der Grundüberzeugung des Kritikers keine Dialektik stattfinden kann, oder noch besser hinabsteigen bis zu den Quellen, aus denen die letzte Synthesis, das wahrhafte „Urphänomen“ Hegels seine Kraft zog, dem Prozesse des Bewusstseins überhaupt. Statt dessen will es uns scheinen, dass gerade Hegels Naturbegriffe ihr Recht, Tatsachen und doch Begriffe genannt zu werden, besonders anschaulich vertreten. Man denke etwa an seine Lobpreisung der Kepplerschen Gesetze. Warum scheint ihm Keppler so bewundernswert? Weil er ein Gesetz, ein Begriffliches also, auffand, das doch keine leere Allgemeinheit, die erst der Anwendung bedürfte, darstellt, sondern unmittelbar selbst das individuelle Faktum repräsentiert.[1]) Oder um es durch ein moderneres und vielleicht einleuchtenderes Gleichnis zu sagen: Faradays Begriff der Kraftlinien ist zweifellos ein Allgemeines und doch schlechterdings nichts anderes als das Faktum der Elektrizität selber. Er ist weit entfernt — oder genauer gesagt, nicht notwendig verknüpft, — mit

[1]) Wobei freilich zu beachten ist, dass die Masse des Planeten, die im Gesetze nicht ausgedrückt scheint, zuvor auf dynamische Weise konstruiert wurde und dass das Gesetz selbst als die letzte Vollendung jener Materie erzeugenden Dynamik erscheint. Somit stellen jene Formeln wirklich die Individualität des Planeten auf totale Weise dar.

jenen unserem Philosophen so verhassten metaphysischen Abstraktionen, welche lediglich Verdoppelungen sind oder durch Weglassungen entstehen. Faraday liess nichts weg, was man hernach um zu der Tatsache der Elektrizität zu gelangen, erst hinzufügen müsste, und in diesem Sinne sind auch seine Entdeckungen wie die unzählbarer moderner Forscher, deren Bemühungen nur auf die reine Gesetzlichkeit abgestellt sind, dem Geiste Hegelscher Naturphilosophie verwandt. Die Metaphysik und Unphilosophie beginnt erst mit dem Augenblicke, wo man im vorliegenden Falle etwa nach einem mystischen Träger der Kraftlinien, nach einem nicht mehr tatsächlichen Fluidum sucht, in dem sie wirklich, d. h. auf eine absurde sinnlich unsinnliche Art, vorhanden sein sollen. Ist man sich aber bewusst, in der formulierbaren und von Späteren tatsächlich formulierten Gesetzlichkeit der Kraftlinien das Faktum der Elektrizität gleichsam restlos zu besitzen, so ist das widersprechende Wunder der Erkenntnis vollbracht: Tatsächliches allgemein zu begreifen.

Sollen also die Aufstellungen Hegels ihres wissenschaftlichen Charakters entkleidet werden, so genügt nicht der Hinweis auf jene relative Anerkennung der empirischen Methode, auch nicht der „Widerspruch im Ausdrucke“ den seine Grundanschauung der Dialektik notwendig nach sich zieht. Nur ein Eingehen auf die wissenschaftliche, inhaltliche Struktur seiner Naturbegriffe könnte ihn vernichten. Wenn es sich darum handelt, ob der gesamte Kosmos ein Mechanismus, wie es die Physiker bisher zu wollen schienen, oder ob das Licht, der elektrische Zustand, die Kristallisation, das Leben eine feinere begriffliche Behandlung verlangen als gestossene Kugeln und geworfene Steine, so kann das nur aus der Sache selbst heraus entschieden werden. Vielleicht ist es so, dass weder die eine noch die andere dieser Anschauungen auf wissenschaftliche Wahrheit Anspruch machen kann — aber selbst vor der Prüfung müssen wir bekennen, dass uns Croces Pessimismus, der auf eine eigentliche Erkenntnis der Natur so gut wie verzichtet, „eine harte Rede“ zu sein scheint.

Nachdem Croce auf diese Weise das systematische Gebäude Hegels durchwandert hat, lenkt er die Aufmerksamkeit auf eine neue, in seinen Augen grundlegende Verfehlung des Philosophen: die Anwendung der Dialektik auf das Individuelle und Empirische. So sehr uns dieser zweite Fehler Hegels mit jenem bisher vom Kritiker gerügten — Anwendung der Dialektik auf die unter-

schiednen Begriffe — verwandt zu sein scheint, so sehr wird doch in dieser Formulierung die Differenz zwischen Croce und der Spekulation erst in das hellste Licht gesetzt. Wir dürfen wiederholen: Alles Konkrete ist tatsächlich, also individuell und empirisch, sowie es auch andrerseits Allgemeinheit und Begriff an sich hat. Das reine Empirisch-Individuelle ist eine blosse Fiktion, so wenig belegbar wie ein reiner Begriff. Gerade dies halten wir für das grundlegende Verdienst der Kantischen Philosophie, festgestellt zu haben, dass auch die sogenannte empirische, einzelne Vorstellung das überempirische Moment der Allgemeinheit involviert, dass beide Gegensätze unlöslich an einander geknüpft sind. So müssen wir denn zunächst, wenn Croce durch irgend ein Beispiel von dem Hegelschen Gebrauche der Dialektik abschrecken will, einwenden, dass dieses Beispiel aber keineswegs gänzlich der Empirie und Individualität angehört. Die orientalische Welt etwa ist freilich eine einmalige historische Person, aber sie ist ebensogut ein Allgemeines, Beharrliches in der Flucht der Erscheinungen, die die Weltgeschichte hervorbrachte. Mit Recht haben neuere Lehrmeinungen einen Gegensatz von solchen historischen Allgemeinheiten und den gewöhnlich allgemein genannten Abstraktionsbegriffen der Kathederlogik konstatiert. Immer aber bleibt es auch unter diesen Umständen ein problematisches Beginnen, die historischen Gebilde schlechtweg als Individuen zu klassifizieren. Und wenn Croce auch für die Naturgegenstände den Charakter der Individualität stipuliert, so müssen wir wieder darauf hinweisen, dass eben grade in Hegels noch nicht widerlegter dialektischer Betrachtungsart ihre konkrete Allgemeinheit zu Tage tritt. Beide Momente sind in untrennbarster Einheit: kein Individuum hätte weder Existenz noch Essenz, wenn es nicht an der Allgemeinheit teilnähme. Nichts Wirkliches ist bloss Individuum — — aber alles Wirkliche ist auch Individuum. Der Natur, dem Rechte, Staat, der Kunst und Philosophie — ihnen allen haftet begriffsnotwendig eine Seite an, vermöge deren sie faktisch sind und dem Geschehen unterliegen. Dies ist nun freilich der Punkt, an dem eine Verständigung zwischen Croce und dem Hegelianer so schwer wird. Am Anfange unsrer Untersuchungen hatten wir den Satz aufgestellt, dass jedem Bestimmten das ihm eigentümliche „Sein" zukomme, dass demzufolge auch die Momente der Synthesis mit demselben relativen Rechte wie ihr dialektisches Resultat als „seiend" gesondert gedacht werden könnten, und dass im Sein oder

Nichtsein kein wesentlicher Unterschied der unterschiednen und gegensätzlichen Begriffe begründet sei. Aber selbst wenn wir Croce das Zugeständnis abgerungen hätten, die Dialektik der gegensätzlichen sei auch zugleich die der unterschiednen Begriffe, so hätten wir ihn, wie sich jetzt offenbart, noch lange nicht zum Hegelianer gemacht. Sondern, indem er sich auf das „Begriffe" stützte, würde er den Kampf nun erst recht ernsthaft beginnen. Alle Dialektik ist ihm nur möglich zwischen Begriffen, Begriff ist ihm aber nicht das Wirkliche schlechthin. So sehr auch dem Begriffe „Sein" zukommen mag, so ist für Croce dies „Sein" doch eben Sein eines Nurbegriffes, verschieden vom unmittelbaren, individuellen, empirischen Sein. Dieses gehört nicht mehr begriffsnotwendig zum Begriff, daher darf hier Dialektik niemals Anwendung finden. Croce würde uns unsern Satz vom Verbundensein des Empirischen und Begrifflichen wohl zugeben, in dem Sinne, dass das Empirische ein heraushebbares Begriffliches beherbergt; aber immer bleibt ihm auch im Empirischen das Begriffliche Begriff und das Individuelle individuell, jenes dialektisch, dieses irrational; zwischen beiden findet keine Synthesis statt. Wenn er z. B. von der Kunst spricht, so ist das keineswegs die in Hegels Ästhetik vorkommende auch empirische Kunstwirklichkeit, sondern ein in die Logik gehöriges begriffliches Gebilde. Und man muss ihm zugeben: so gut Mechanismus, Chemismus, Leben nicht nur in der Naturphilosophie, sondern auch in der Logik ihre Stelle gefunden haben, so gut könnten alle in der konkreten Philosophie Hegels nach ihrer Unmittelbarkeit behandelten Phänomene auch in der Logik nach ihrer begrifflichen Struktur figurieren. Die Frage ist nur die, ob nicht die Logik notwendig eine philosophische Ergänzung fordert, ob nicht die logische essentia existentiam involvit, oder, um die Sache noch mittelalterlicher auszudrücken, ob nicht das Absolute mit Notwendigkeit aus sich herausging und weltschöpfend wurde. Wir erinnern hier nur an das, was wir zur Beantwortung dieser Frage schon beibrachten, denn eben diese Frage war es im Grunde, die wir bei Besprechung der Natur- und Geschichtsphilosophie anschneiden mussten. Damals wiesen wir darauf hin, wie es uns scheinen wolle, dass auch die dem Historiker zugestandne philosophische Erleuchtung der Tatsachen, die in der Historie geforderte begriffliche Prädizierung anschaulicher Subjekte eine dialektische Synthese bedinge. Dass eine sachliche, inhaltliche Prüfung Hegelscher Naturbegriffe — wir fügen hier die Ge-

schichtsbegriffe hinzu — ihren Anspruch, begriffliche Tatsachen zu sein besser rechtfertigen dürfte als es jede Erkenntnistheorie vermag. Dass auch eine Prüfung der Grundlagen der Dialektik, als der Synthesis des Bewusstseins, sie sicherlich als eine Dialektik des Begrifflichen und Tatsächlichen, somit auch des Tatsächlichen selbst erweisen würde, dessen Dialektik freilich immer nur durch seine unlösliche Verkettung mit dem Begrifflichen garantiert ist. Wir erinnern weiter daran, wie sehr das Verhältnis von individueller Tatsache und Begriff das eigentliche philosophische Grundproblem darstellt. Platon begann es ganz zu umfassen; seine Lehre von der *μίμησις, ἕξις, παρουσία* ist ein Versuch zur Lösung. Von Parallelität sprach Spinoza, von prästabilierter Harmonie Leibniz; in einer Regelung suchte Kant die Lösung, die Neueren, daran anknüpfend, erhoffen im Urteile ihr *ποῦ στῶ*. „Erleuchtung" fanden wir bei Croce — und vage Bilder sind uns sonst vielfach zu Ohren gekommen. Sollen wir all' diesem Problematischen gegenüber die Lösung, welche hier Dialektik entdeckte ohne die genaueste Prüfung im Einzelnen, ohne Aussicht auf irgend einen Ersatz preisgeben? Sieht nicht aller Dualismus, der Sein von Denken trennt — und auch Croces Weltanschauung ist schliesslich eine solche dualistische — sich zu dem Bekenntnis genötigt, dass auf das Verhältnis der beiden höchsten Gegensätze zuletzt alles ankommt, und dass man mit der Betonung des Gegensatzes ein Problem, keine Philosophie schafft?

So verlassen wir Croce mit der lebhaften Empfindung des „nicht überwundenen Dualismus". Dieser ungelöste Widerspruch, der seiner Philosophie — einer schliesslich doch Kantischen — zu Grunde liegt, der sein Urteil über Hegel zu einem zweischneidigen Schwerte machte, er spricht sich auch in der zwiespältigen Stimmung unserer Abhandlung aus. Wir traten ein mit der Hoffnung ein reinigendes Gewitter durch die zersetzende Vielgeschäftigkeit philosophischer Erörterungen fahren zu sehen. Wir sahen manchen Blitz herniederzucken, manchen morschen Baum getroffen. Es ist uns doch ein Durst geblieben nach dem erweckenden Elemente, vor dem nichts Totes bestehen kann. Eins indessen fanden wir und wünschten, dass auch andere dies finden möchten, denn es gehört nun fast der grauen Vorzeit an, dass man solches von einem Buche über Hegel sagen durfte: wir fanden einen Autor, der seinen Stoff beherrscht nicht nur durch Kenntnis, sondern vermöge der verwandten Beschaffenheit seines Geistes.

Hegels Tiefe analysieren zu wollen, wird immer eine Chimäre bleiben, und er ist unserem Zeitalter deswegen so durchaus unbegreiflich, weil dessen Begreifen Analysieren heisst. Nur ein synthetisches Vermögen wie es sich ausspricht in der Lebendigkeit von Croces Metaphern und Gleichnissen, in der Kühnheit seiner Paradoxien, in dem Ernste seines zu Grunde liegenden Systems — nur ein solcher Geist vermag die Hegelsche Philosophie dort zu treffen, wo sie sich wirklich befindet und sei es gegen sie zu streiten, sei es, ihr Achtung und Lob zu zollen.

Rezensionen.

Arnoldt, Emil, Gesammelte Schriften. Herausgegeben von Otto Schöndörffer. Nachlass Band III: Einleitung in die Philosophie (Vorlesung). Verlag von Bruno Cassirer, Berlin 1910. (XXXV u. 406 S.).

Es ist eine Ehrenpflicht, welche die „Kantstudien" erfüllen, wenn sie eines Mannes gedenken, der, wie Emil Arnoldt, sein ganzes langes Leben sozusagen dem Studium Kants gewidmet hat und auch in seiner eigenen Lebensführung mit einer, jeden Opportunismus verschmähenden Prinzipienfestigkeit die ethischen Grundsätze seines grossen Königsberger Landsmannes zu verwirklichen beflissen war.

Unter der Reihe von Bänden, die sein treuer Schüler Otto Schöndörffer teils von Arnoldts früheren Schriften, teils aus seinem Nachlass in den letzten Jahren mit unermüdlichem Fleisse und in der schönen Ausstattung des Cassirer'schen Verlags veröffentlicht hat, möchte der vorliegende besonderes Interesse erwecken, insofern er uns den Denker wie den Menschen Arnoldt näher bringt: den Denker in seiner im Winter 1875/6 und Sommer 1876 an der Universität Königsberg gehaltenen Vorlesung ‚Einleitung in die Philosophie', den Menschen in dem von dem Herausgeber vorausgeschickten Vorwort.

Das Thema der Vorlesung hat den Vorzug, ihn nicht als halbphilologischen Spezialforscher, sondern in seinen philosophischen Grundanschauungen zu zeigen. Als Aufgabe einer ‚Einleitung in die Philosophie' bezeichnet er, in Anlehnung an Herbarts gleichnamige Schrift, 1. Erregung der philosophischen Skepsis, 2. Vorlegung der wichtigsten philosophischen Probleme, 3. Bekanntmachung mit den Hauptgesichtspunkten bestimmter Denker (S. 7f.) Philosophie ist ihm = durch Vernunftgründe gerechtfertigte Wahrheit als Selbsterkenntnis des Menschen (S. 23), Wahrheit aber: der Inbegriff allgemeingiltiger und notwendiger Vorstellungsverbindungen (S. 29). Als grundlegende Werke zur Einführung in das Studium der Philosophie empfiehlt und bespricht er in einem ersten Teile (S. 32—178): I. Die platonischen Dialoge Protagoras, Gorgias, Phädrus und Symposion, wobei er mit Kant und den Neukantianern — schon 1875! — meint, dass Platos Ideenlehre „eine Betrachtung" zulasse, „bei welcher das nüchterne Denken vollkommene Befriedigung findet" (S. 40), II. Descartes Discours und Meditationen (Standpunkt des reinen Denkens), III. Lockes Essay von 1689 (Empirie), IV. Berkeleys Principles (Subjektivität aller Erkenntnis) endlich V. Humes Enquiry, die das Problem von der Möglichkeit der Erfahrung stellt, und so direkt zu Kant hinüberführt, mit dem auch alle vorher genannten Philosophen bestimmte Berührungspunkte haben. „Ohne gründlichen und sicheren Einblick in Kants Philosophie ist in der Gegenwart kein Verständnis, geschweige denn eine Förderung der Philosophie möglich" (S. 179). Und so will er denn „im wesentlichen Kantische Lehrmeinungen vortragen" (S. 10). Aber nicht ohne gründliche Prüfung der Frage: Sind die Fundamentalsätze, auf denen Kant das ganze Gebäude zunächst seiner theoretischen Philosophie errichtete, gegründet und haltbar? Und, weil dazu die Erledigung der Vorfrage gehört: Ist es überhaupt möglich, irgend etwas Gegründetes und Haltbares in dem Boden der Philosophie aufzupflanzen? (S. 179), so schildert der nächste Abschnitt (S. 180—239) Ent-

stehung, Wesen und Arten des Skeptizismus, um zu dem kritischen Ergebnis zu gelangen: 1. Unsere Erkenntnis ist beschränkt auf das, was für uns denknotwendig ist, 2. durch diese Beschränkung leidet unsere Erkenntnis keinen Schaden, 3. eine Erkenntnis von einer Welt der Dinge an sich ist, nach der Natur unseres Erkenntnisvermögens, in sich widersprechend (S. 225 ff.). Der folgende Abschnitt handelt dann ausführlich von dem Dasein apriorischer Vorstellungen in uns, den Beweisen für sie, ihren Merkmalen und Arten, in selbständiger Verteidigung des kritischen Philosophen gegen den psychologischen Egoismus der Bain, Spencer und anderer Zeitgenossen auf der einen, den absoluten Idealismus Hegels auf der anderen Seite. So ausführlich, dass Arnoldt zur Erledigung seines ganzen Programms, u. a. auch zur Erörterung derjenigen Probleme, „die sich gegenwärtig auf der Tagesordnung der philosophischen Verhandlung befinden" (S. 180), leider nicht gekommen ist.

Seine Ausführungen sind von einer musterhaften Klarheit, die auch die schwierigsten Probleme in ihre einfachen Elemente aufzulösen weiss, wie denn nach dem unten noch zu erwähnenden Zeugnis von Karl Rosenkranz „die verhältnismässig sehr hohen und stark zunehmenden Zahlen seiner Zuhörer auf ein ungewöhnliches Lehrtalent schliessen" liessen, das „auch von den Studenten gerühmt" wurde (Vorwort S. XXI). Freilich wollen wir nicht verschweigen, dass diese pädagogische Klarheit und Gründlichkeit bei dem gereiften philosophischen Leser zuweilen doch das Gefühl einer gewissen Weitschweifigkeit und Trockenheit hervorruft. Ein weiterer Zug Arnoldts war seine „tiefernste, nach den letzten Gründen forschende, wahrhaft religiöse Natur", die ihn die Beschäftigung mit der Philosophie „nicht äusserlich und nicht zufällig, sondern kraft eines inneren Triebes" (Schöndörffer, Vorwort S. VII) ergreifen liess. Davon zeugt das ganze Buch, besonders aber die von dem Herausgeber als ‚Anhang' (S. 384—406) beigefügte Eröffnungsvorlesung vom Sommerkolleg 1876: ‚Von dem Nutzen der Beschäftigung mit der Philosophie'.

Noch unmittelbarer aber lernen wir die Persönlichkeit unseres Kantianers aus Schöndörffers ‚Vorwort' kennen. Es enthält die im wesentlichen aus den Akten der Königsberger Universität zusammengestellte Geschichte: wie es kam, dass Arnold nicht Professor wurde. Dozent der Philosophie an der alma mater Albertina zu werden, war von jeher der Plan des 1828 geborenen Arnoldt gewesen. Aber schon seit 1850 war er wegen seiner Beziehungen zu der „freien evangelischen Gemeinde" in Königsberg verfolgt, wegen eines Zeitschriftenartikels über ‚Die freien Gemeinden und die Regierungen' zu vier Wochen Gefängnis verurteilt und 1852 gar wegen keiner anderen als dieser ‚Vergehen' als „verdächtiges Individuum" aus der Stadt Königsberg ausgewiesen worden! (a. a. O. S. VIII—XI). Erst unter der liberalen Aera (1859) ist diese Ausweisungsordre formell zurückgenommen worden. War er inzwischen auch nach Königsberg zurückgekehrt, wo er 1853 mit einer Dissertation über Herders Geschichtsphilosophie promoviert hatte, so war doch durch die Haltung der reaktionären Regierung sein Lebensplan zerstört, seine Habilitation unmöglich gemacht, und er hat sich lange Jahre hindurch mit seiner edlen Frau (einer Kusine des bekannten Bismarckfreundes Robert von Keudell) durch Privatstundengeben mühselig durchgeschlagen, bis er 1874 seinen Plan wieder aufnahm und sich als philosophischer Privatdozent — natürlich immer wieder in Königsberg — habilitierte. Allein er hatte auch jetzt, selbst unter dem liberalen Kultusministerium Falck, keinen Erfolg. Zunächst wurde (wie Rosenkranz in seiner ausführlichen Eingabe zugunsten Arnoldts an den Minister anführt) ohne Befragen der Fakultät ein gewisser Quäbicker als ausserordentlicher Professor ihm vorgesetzt; sodann wurde sowohl ein Fakultätsgesuch vom 9. Februar 1876 um Verleihung eines Stipendiums von 1500 Mark „wenn möglich auf zwei Jahre", als auch ein weiteres (15. Mai 1876) um Ernennung Arnoldts zum ausserordentlichen Professor, wenn auch zunächst ohne Gehalt, trotz wärmster Begründung, vom Minister

abgelehnt. In ihrem zweiten Schreiben hatte die Fakultät betont: „dass Dr. Arnoldt sich vorzugsweise mit Kantischer Philosophie beschäftigt hat, deren gründlicher Kenner er ist, und dass es für unsere Universität, welcher Kant seine Wirksamkeit als Lehrer ausschliesslich gewidmet hat, wohl angemessen erscheint, einen besonderen Vertreter für Kantische Philosophie unter ihren Professoren zu zählen" (a. a. O. S. XXIV). Auf dieses Motiv ging der ablehnende Bescheid des Ministeriums überhaupt nicht ein; als einziger Grund gegen Arnoldt, abgesehen von nichtssagenden formellen Bedenken (Ueberschreitung des Etats u. a.), ist vielmehr nur sein Alter benutzt worden. Als ob nicht Immanuel Kant auch erst mit 46 Jahren Philosophieprofessor an derselben Universität geworden wäre! Arnoldt hat dann noch zwei Jahre lang seine Vorlesungen fortgesetzt, dann aber, überlastet von der aufreibenden Privatstundentätigkeit, zu der er des lieben Brotes wegen genötigt war, mit Bedauern seine akademische Lehrtätigkeit eingestellt (Schreiben an die Fakultät vom 3. Mai 1878). Auch eine nochmalige warmherzige Verwendung der Fakultät, „für den neuen Etat Massnahmen zu treffen, dass — in Anbetracht der Stellung, welche das Studium der Philosophie Kants in der gegenwärtigen Entwicklung der deutschen Philosophie wiederum einnimmt — in Anbetracht der segensreichen Folgen, welche eine zunehmende Wiederbelebung des Einflusses der edlen Denkart dieses Philosophen auch auf weitere Kreise unseres Volkes nur ausüben kann — den für wissenschaftliche Leistungen in diesem Gebiete besonders qualifizierten Dr. Arnoldt eine besoldete ausserordentliche Professur an der Albertina verliehen werde" (Schreiben vom 21. Juli 1878, a. a. O. S. XXVII—XXXI) blieb ohne Erfolg. Worauf dann Arnoldt, zumal da ihm inzwischen bei einer persönlichen Vorstellung in Berlin Ministerialrat Goeppert den Bescheid gegeben hatte, dass er „in Preussen niemals würde angestellt werden" (!), unter dem Ausdruck des Dankes an die Fakultät seine Privatdozentur entgültig niederlegte, mit der ihn charakterisierenden Begründung: „es könne die Tatsache, dass in meiner Persönlichkeit ein nomineller Dozent zu existieren fortfahre, möglicherweise als ein Hemmungsmoment erscheinen für eine Lehrkraft, welche die Aussicht auf erfolgreiches Wirken in höherem Masse darbieten möchte als ich" (S. XXXII).

Nach dem Tode Quäbickers (1882) ist dann, wahrscheinlich auf Anregung Kuno Fischers, Arnoldt noch einmal an zweiter Stelle zum ordentlichen Philosophieprofessor, wiederum mit Rücksicht auf seine Verdienste um die Kantforschung, vorgeschlagen worden, aber, wie nach dem Vorangegangenen vorauszusehen war, wiederum ohne Erfolg. Den zweiundzwanzig Jahre später bei Gelegenheit des Kantjubiläums (1904) dem 76jährigen noch angebotenen Professortitel hat der Greis unter solchen Umständen — wie Schöndörffer S. XXXIV mitteilt, „mit Entrüstung" — zurückgewiesen. Bald darauf ist er — einfach, still und sich selbst getreu, wie er gelebt hatte — gestorben.

Wir sind etwas ausführlicher in der Mitteilung des Persönlichen gewesen, weil es einem verdienten Kantforscher und sein ganzes Leben hindurch begeisterten Kantianer galt, dann aber auch, weil uns die hier angeführten, dokumentarisch belegten Tatsachen nicht ohne kulturgeschichtliches Interesse schienen. Wir würden uns freuen, wenn wir durch unseren Bericht den einen oder den anderen Leser der „Kantstudien" für die Persönlichkeit und Schriften des wackeren Mannes interessiert hätten.

Solingen. Karl Vorländer.

Wernicke, Alexander, Direktor der Städt. Oberrealschule, Professor der Technischen Hochschule in Braunschweig. Die Begründung des deutschen Idealismus durch Immanuel Kant. Ein Beitrag zum Verständnisse des gemeinsamen Wirkens von Goethe und Schiller. Braunschweig 1910, Verlag von J. H. Meyer. (XII und 77 Seiten.)

Die verhältnismässig kleine Schrift will die bisherigen Arbeiten des Verfassers über Kant — die „Vorbemerkungen" (S. XI f.) zählen deren nicht

weniger als 20 (meist allerdings Zeitschriften- und Zeitungsaufsätze, Gymnasialprogramme und kürzere Abhandlungen) auf — „in gemeinverständlicher Form zusammenfassen". Der Nebentitel, der sich auf die gemeinsame Kulturarbeit von Kant, Schiller und Goethe bezieht, wird eigentlich nur durch den ersten der sechs Aufsätze oder Kapitel, die das kleine Buch enthält, über die ‚Weltauffassung des deutschen Idealismus', gerechtfertigt; ausserdem kommt nur noch das Schlusskapitel an einzelnen Stellen darauf zurück. Die Gemeinsamkeit Kants und Schillers in dieser Hinsicht ist längst anerkannt. Mit Genugtuung hat es mich erfüllt, dass Wernicke auch bezüglich Goethes meiner Ansicht ausdrücklich und völlig zustimmt: „Goethe, für dessen Jugend Spinoza die Leuchte gewesen war, wuchs während der zweiten Hälfte seines Lebens immer mehr in die Kantische Weltanschauung hinein, ohne dabei seine Eigenart aufzugeben" (S. 9f.); ja er erweitert sie noch durch den Satz, dass „Schiller, der mit Fichte über Kant hinauszugehen begonnen hatte, unter dem Einflusse Goethes zu Kant zurückkehrte" (S. 12 Anm.). — Die übrigen Kapitel beschäftigen sich anscheinend mit sehr disparaten Gegenständen: ‚Leibnitz und Kant' (II), ‚Kants Zwei-Welten-Lehre' (III), ‚Die Geometrie als Lehrmeisterin und die allgemeine Wissenschaft von der Sinnenwelt' (IV), ‚Die Tatsache der Freiheit und die religiöse Weltanschauung' (V), wozu schliesslich der Blick auf den ‚Abschluss des Kantischen Systems und seine Bedeutung' (VI) kommt. Dennoch werden sie durch einen gemeinsamen Gedanken zusammengehalten, den der Verfasser als den Zentralgedanken der Kantischen Philosophie betrachtet, und den er die „Zwei-Welten-Lehre" nennt. Er meint natürlich die Lehre von der Sinnenwelt als Grundlage von Kants theoretischer, der intelligibelen als Fundament seiner praktischen Philosophie. Von den ‚Träumen eines Geistersehers', in denen sie zuerst verkündet werde, müsse man daher ausgehen, wenn man das Lebenswerk Kants verstehen wolle. Die nachfolgenden Schriften enthielten nur deren „kritische Reinigung" (S. VI).

Diese Zwei-Welten-Lehre fand Kant schon in Leibniz' Reich der Natur und Reich der Gnade vor, aber in einer fast mystischen Form. [Hier weicht der Verfasser von den Ansichten der ‚Marburger Schule', auf die er sich gelegentlich beruft, stark ab, wenn er S. 29 Leibnizens Philosophie für „im Grunde nichts anderes als die wissenschaftlich ausgestaltete Weltanschauung der deutschen Mystik in einer ersten kritischen Reinigung" erklärt]. Ihm gegenüber verteidigt Kant das Recht der sinnlichen Anschauung; seine Philosophie will „logisch-anschauliche Wissenschaft" (S. 20, vgl. 37 und das ganze Kap. IV), nicht etwa blosser subjektiver Idealismus und naturwissenschaftlicher Relativismus à la Helmholtz sein (S. 20f.). Und, wie einerseits gegen Leibniz, ist sie andererseits gegen die spekulativen Nachfolger gerichtet. „Kants System ist ein Gipfel, zu dem man von Leibniz aus hinauf, und von dem man zu Fichte herabsteigt" (S. 22). Das dritte Kapitel mustert in grosszügigem Ueberblick das historische Werden der ‚Zwei-Welten-Lehre' von den Eleaten und Heraklit über Protagoras, Demokrit, Plato, Aristoteles, und weiter über Christentum, Scholastik, Mystik (bes. J. Böhme, S. 33f.), Descartes, Hobbes, Leibniz und Newton bis zu Kant. — Das vierte entwirft sodann die Umrisse der kritischen Wissenschaft von der Sinnenwelt als einer „Theorie des Gegenständlichen", deren Sätze „gleich denen der Geometrie, logisch-anschaulichen Charakters, innerlich notwendig und darum allgemeingültig" sind. — Das fünfte charakterisiert, in Ergänzung dazu, die Welt des Uebersinnlichen, der Freiheit, des Sollens, aus der die Regeln für unsere Lebensführung fliessen und neben der ethischen auch die religiöse Weltanschauung (der Gottes- und Unsterblichkeitsglaube) mit Notwendigkeit sich ergibt. — Denn Wernicke hält, wie aus dem Anfange des Schlusskapitels noch deutlicher hervorgeht, für eine notwendige Folgerung des Kantischen Systems den Theismus mit seiner „dreifachen Einheitlichkeit" Gottes (S. 62 Anm.); wie ihm denn auch der Mensch erst durch den Tod „seiner eigentlichen

Heimat ganz zurückgegeben wird" (S. 43, vgl. 42). Nur ganz kurz wird die Teleologie des Natur-Organischen und des Schönen gestreift, während allzu einseitig der Charakter des Kritizismus als „germanischer" Willensphilosophie im Gegensatz zu der romanischen Wissensphilosophie eines Thomas von Aquin und — Hegel hervorgehoben wird. [Hier ist Wernicke offenbar durch H. St. Chamberlain, auf den er noch öfters hinweist, beeinflussft: Töne, die denn auch den Grundakkord seiner idealistisch-patriotischen, uns nur etwas zu allgemein und verschwommen in die Ohren tönenden Schlussausführungen bilden. Jedenfalls hat der Verfasser eine, und zwar sehr wichtige, Seite der Kantischen Lehre mit Energie und lebendiger Anschaulichkeit herauszuarbeiten und dem allgemeinen Verständnis näher zu bringen verstanden. Ob es die wichtigste ist, darüber kann man anderer Meinung sein als er.

Solingen. Karl Vorländer.

Bäumer, Gertrud, Dr., Die soziale Idee in den Weltanschauungen des 19. Jahrhunderts. Grundzüge der modernen Sozialphilosophie. Verlag von Eugen Salzer, Heilbronn 1910. (375 S.)

Gertrud Bäumer, schon seit mehreren Jahren als eifrige und doch besonnene Vorkämpferin der modernen Frauenbewegung bekannt, zeigt in diesem Buche, dass sie dem Entwicklungsgang der sozialen Ideen überhaupt, den das 19. Jahrhundert wie kein anderes befördert hat, mit aufmerksamem Auge gefolgt ist. Und sie weiss auch — darum gehört eine Besprechung ihres Buches in eine philosophische Zeitschrift —, dass „die soziale Idee ihre letzte Klärung nur durch die Philosophie finden kann, weil sie nur dort aus dem Zusammenhang einer einheitlichen Theorie der Werte entwickelt werden kann" (S. 3). Sie selbst entwickelt zunächst die „individualistischen" Theorien: den humanen Individualismus unserer Klassiker (Herder, Goethe, Schiller, Wilhelm von Humboldt) mit seiner Auflösung in der Romantik (Schleiermacher, Nietzsche), den ethischen Kants und Fichtes, den „naturalistischen" Herbert Spencers; sodann die „sozialistischen": den idealistischen Sozialismus Hegels, den positiven Comtes und J. St. Mills, die materialistische Geschichtsauffassung der Feuerbach, Marx und Engels. Ein dritter Teil endlich behandelt die „Synthesen" beider in: der „Sozialaristokratie" Carlyles, Ruskins und Richard Wagners, dem christlichen Sozialismus Tolstois, der Katholisch- und der Evangelisch-Sozialen, endlich dem „Kultursozialismus" des „Vereins für Sozialpolitik", des ‚Neu-Idealismus' und desjenigen, dem die Verfasserin selber sich am nächsten verwandt fühlt, Friedrich Naumanns. Man kann natürlich über Einzelnheiten der Gruppierung anderer Meinung sein: so, ob Fichte mit seinem ‚Geschlossenen Handelsstaat' zu den Individualisten gehört, während er doch „den sozialen Individualismus" gerade „überwunden hat" (S. 178); oder ob Männer wie Hegel, Feuerbach und Mill wirklich zu Vertretern einer sozialistischen Weltanschauung gerechnet werden können, andererseits Tolstoi nicht vielmehr zu den extremsten Individualisten gehört. Indessen das sind Schwierigkeiten, die der Verfasserin selbst jedenfalls auch bewusst gewesen sind, die sich aber bei dem der Klarheit der Uebersicht wegen nun einmal getroffenen Schema: Individualismus — Sozialismus — Synthese von beiden, kaum vermeiden liessen. Sie bemerkt dazu mit vollem Rechte, dass die beiden scheinbar gegensätzlichen Anschauungsweise (Individualismus und Sozialismus) in Wahrheit einander keineswegs ausschliessen, sondern jede „die Elemente zu ihrem Gegenteil in irgend einer Weise in sich enthält" (S. 4).

Wir beabsichtigen jedoch nicht, auf den Inhalt des gut geschriebenen, fleissigen und gedankenreichen Buches im einzelnen einzugehen; sondern wir beschränken uns darauf, des Titels dieser Zeitschrift eingedenk, im wesentlichen nur das zu berühren, was die Bedeutung Immanuel Kants für die Entwickelung der „sozialen Idee" angeht. G. Bäumer erblickt sie mit Recht in „der Aufstellung höchster Kriterien des praktischen sozialen Verhaltens und der Begründung jenes praktischen

Idealismus, der den Beruf des Menschen darin sieht, die Welt nach dem Ideal des Seinsollendem zu gestalten" (S. 134, vgl. auch S. 139f., wo auf den an diesen Gedanken anknüpfenden letzten Brief Schillers an Wilhelm von Humboldt verwiesen wird). Das Grösste an Kant sei der „ganz grosse" Zug zur Form, die Forderung einer „alles in sich umfassenden Ordnung der geistigen Welt", einer „inneren Einheitlichkeit" des ganzen Lebens; das erhebe denn doch seine Moral über die „Moral der kleinen Leute" (S. 136), als die bekanntlich Paulsen die Kantische Ethik dargestellt hat. Wohl ist die Freiheit der Zentralbegriff der letzteren, aber der Mensch „muss seine Freiheit unter das Gesetz der Einheit bringen"; sonst verliert er „das Wesentliche" vom Wert des Lebens: den Wert der Persönlichkeit (S. 138). Dies Gesetz der Einheit aber ist der kategorische Imperativ, der „den ethischen Individualismus mit einem ethischen Sozialismus von unendlicher Tragweite verknünft" (S. 140). Der kritische Philosoph hat jedoch seine Ethik nach der sozialökonomischen und sozialpolitischen Seite nicht systematisch ausgebaut (142). Auch seine Staatslehre muss aus verschiedenen seiner Schriften — von denen die „Rechtslehre" mit doch allzustarkem Ausdruck als der Zeit der „Senilität" angehörend bezeichnet wird (145) — zusammengestellt werden. Klar und deutlich hebt die Verfasserin die selbst in den Kreisen der Kantfreunde noch viel zu wenig gewürdigte Tatsache hervor, dass Kants Geschichtsphilosophie die Entstehung des Staates auf den Willen zur Macht zurückführt und, wenn sie auch einen fortschreitenden Prozess der Moralisierung annimmt, doch die egoistischen Antriebe des Wettkampfes niemals ausschaltet, im Gegenteil als zivilisatorische Kräfte hoch bewertet (145f.) Aus dieser kühlen, ja pessimistischen Auffassung der Wirklichkeit einer- dem ethischen Idealismus des Sollens anderseits ergeben sich allerlei Unausgeglichenheiten in seiner politischen Auffassung und seinen politischen Einzelansichten, auf die wir hier nicht eingehen können. Im Allgemeinen aber stimmt es, wenn Dr. Bäumer Kants Kritik der politischen und sozialen Zustände seiner Zeit „in der Form besonnen, in den Grundsätzen radikal und revolutionär" nennt (S. 149), wobei das letztgenannte Wort natürlich nicht im „Heugabelsinn" zu verstehen ist.

Zuletzt erörtert die Verfsserin ebenso verständig wie umsichtig die Stellung Kants zum Sozialismus. Mit Recht erklärt sie die Bezeichnung des kritischen Philosophen als „Begründers des Sozialismus" für irreleitend; eine solche Titulierung halte sich an „Inhalt und Erfolg des Pflichtgebots, nicht an seine individualistische Herleitung." Denn den kategorischen Imperativ empfange das Individuum nicht von einer Gesellschaft sondern lediglich von seinem moralischen Bewusstsein (154). Trotzdem ist Kants Ethik inhaltlich als Sozialethik aufzufassen. Reicht sie als Individualethik nicht zu, den Inhalt unseres moralischen Bewusstseins zu erschöpfen, ist sie als Staatslehre zwiespältig: als Norm des sittlichen Verhältnisses des Einzelnen zur Gemeinschaft, also als sozialethischer Imperativ ist sie ohne Zweifel endgiltig und nicht zu überbieten" (S. 153). Nur hat sie heute einen anderen Inhalt gefunden. „Wenn Kant seiner Zeit sagte: Braucht nicht einen Menschen in rein juristischem Sinn als Sache", so muss für unsere Zeit die Formel lauten: „Braucht nicht im ökonomischen Sinn einen Menschen als Waren (153f.) Trotz alledem bleibt jedoch bei Kant im letzten Grunde der Einzelne der sittliche Gesetzgeber der Gesellschaft, seine Gesellschaftsauffassung also am letzten Ende doch individualistisch (155).

In dem Abschnitt über ‚Neu-Idealismus' (S. 348—357) wird neben Rickert, dem irrigerweise der „Hauptanteil" an der „Befreiung der sittlichen Ideen aus dem Bann des Naturalismus" zugeschrieben wird, auch der Neukantianer und ihrer Verdienste um die „scharfe Trennung des Seins und des Sollens", die „Wiederbelebung der Kantischen Sozialethik" und die „Durchführung neukantischer Prinzipien für einzelne Fragen der Gesellschaft, der Politik, der Wirtschaft und der Pädagogik" gedacht

(S. 349), auch ihre Gedanken, wenigstens soweit sie „als Fazit in das allgemeine Bewusstsein übergehen und dort zum Ausgangspunkt praktischer Lebensphilosophie werden sollten“ (350), im wesentlichen richtig dargestellt. Nur hätte neben Cohen, Natorp, Staudinger (erst S. 356) und meiner Person vor allem noch Rudolf Stammler genannt werden sollen, dessen Bedeutung freilich mehr auf dem methodisch-systematischen Gebiete beruht, statt F. Tönnies, der wohl in seinem sozial-ethischen Empfinden mit uns sympathisiert, indes nicht eigentlich als Neukantianer angesprochen werden kann. Auch der zum Schluss (S. 368—373) gegebene ‚Literaturnachweis‘ weist gerade zu dem Punkt ‚Kant‘ und ‚Neukantianer‘ beträchtliche Lücken auf.

Doch das sind kleine Ausstellungen, die unserer Anerkennung des Ganzen als einer höchst achtungswerten Leistung keinen Eintrag tun. Zudem erstrebt die Verfasserin selbst ja keine „wissenschaftliche Vollständigkeit“, ihr Buch ist vielmehr „aus einer Bemühung zur Popularisierung der Wissenschaft hervorgegangen“ und „nicht für den Soziologen und Fachphilosophen, sondern für alle bestimmt, die über das soziale Problem nachdenken, denen es als Frage der Weltanschauung zu schaffen macht“ (S. 4 f.) Deren Gedanken will sie klären und ihnen helfen, eine eigene Stellung zu jenem Problem zu gewinnen. Dazu ist in der Tat ihr Buch durchaus geeignet.

Solingen. Karl Vorländer.

Kern, Berthold. Weltanschauungen und Welterkenntnis. Berlin, Hirschwald, 1911. — (XII u. 459 S.). Den Inhalt eines guten philosophischen Buches müsste man eigentlich immer in einem Satze aussprechen können. Und der Verfasser selber tut dies im Vorwort so: er will „zeigen, dass jedwede Weltanschauung als solche mit Notwendigkeit einseitig und unvollständig bleibt, dass nur die synthetische Vereinigung und gegenseitige Abwägung der verschiedenen Anschauungsweisen unter einem überragenden Gesichtspunkt eine umfassende, befriedigende und die scheinbaren Gegensätze versöhnende Welterkenntnis zu liefern und zu begründen vermag“. „Der verschiedenen“ Anschauungsweisen? Genauer hiesse es: „der zwei entgegengesetzten“.

Denn es gibt zwei Arten, die Wirklichkeit zu betrachten; beide gleich berechtigt, gleich fruchtbar — und für sich allein einseitig, daher zur gegenseitigen Ergänzung bestimmt. Man kann — als Realist — vom Objekt ausgehen (S. 19, 23, 183 ff., 375): so wird alsbald auch der Mensch samt seinem Wahrnehmen und Erkennen ein Teil des Objekts. Das Objekt nun als solches lässt sich nur mechanistisch begreifen und darstellen (S. 32, 185, 199); und die mechanistische Anschauungsweise macht alles Geistige zur Parallele physikalisch-chemischer Gehirnprozesse (S. 53 ff., 204, 238 ff., 370). Das Empfinden und Wahrnehmen erscheint unter dieser Voraussetzung als passive Rezeptivität (S. 7, 12, 51, 61, 68); das Denken selbst ist nichts als ein besonderer Fall der Vorstellungsassoziation (S. 20, 273); und seine Gesetze spiegeln die Gesetze der Natur, aus denen sie stammen (S. 58, 68—182, 415).

Ganz eben so richtig nun wie diese „naturwissenschaftliche“ Weltanschauung ist die „idealistische“ (S. 252 ff.). Man kann nämlich das Subjekt zum Anfange seiner Betrachtung nehmen (S. 23 ff., 278 ff., 375): sogleich tritt das Denken als reine Aktivität und Spontaneïtät auf (S. 254, 273, 367 ff.); aber auch im Wahrnehmen, ja noch im Empfinden und Fühlen erlebt sich diese tätige Freiheit; denn was ist schliesslich Fühlen und Empfinden anders als: Unterscheiden und Vergleichen? Und so steckt noch in jedem Elemente des Geistigen gewissermassen ein Urteilsakt (S. 13 ff., 255 ff., 418, 492). Aber mehr: die Bedingungen der Wirklichkeit, „Ordnungs“- und „Verknüpfungsformen“, entstammen, wie ja schon Kant zeigte, dem tätigen Wesen unseres Verstandes; und es gehorcht somit die „Welt“ den Gesetzen unserer Vernunft (S. 18, 68—182, 185, 300). Legen wir aber auch in die übrigen Organismen etwas von unserer schöpferischen

Aktivität hinein, so wird das Leben zu einem Spiel freier Kräfte: wir kommen zum Vitalismus (S. 31, 234); ja, wir können sogar die gesamte Wirklichkeit als Subjekt auffassen und also vergeistigen; nur freilich ist der Panpsychismus nicht jedermanns Sache (S. 380, 385).

Die beiden gegensätzlichen Weltanschauungen streiten nicht widereinander; beide sind richtig: fasst man doch bereits im winzigsten Momente inneren Erlebens ebenso rechtmässig das Erlebte als Objekt wie das Erleben als subjektive Tätigkeit auf! (S. 6, 416).

Wie verhält sich nun diese Erkenntnistheorie zu Kants System? Kern gehört zu den Auslegern, die im Phänomenalismus der Kritik eine gewisse Skepsis wittern, und protestiert gegen das Unternehmen, die Wirklichkeit zur „blossen" Erscheinung herabzuwürdigen (S. 51, 59, 414). Indessen denke ich, der Alte wäre mit den Aufstellungen seines Jüngers ganz einverstanden; skeptisch war er ja in Wahrheit nur hinsichtlich der Metaphysik — genau wie es auch unser Verfasser ist. Dass Objekt und Subjekt als Wechselbegriffe zueinander gehören, betonte Kant doch kräftig genug; gegenüber den Idealisten (Berkeley) nahm er entschieden genug den objektiven Standpunkt, den subjektiven allein gegenüber der naiveren Form des Realismus, von der Kern selber ebensowenig wissen will. Die gelegentliche Polemik gegen die „Kritik der reinen Vernunft" hält Ref. demnach für etwas gegenstandslos.

Im übrigen ist Ref. mit den klaren und aussichtsreichen Gedankengängen des Verf. durchaus einverstanden; und hält es auch seinerseits für das echteste Zeichen philosophischer Reife, den Wert mannigfaltiger Betrachtungsweisen für die Welterkenntnis einzusehen. Nur findet er die Einseitigkeit anderer nicht so bedauerlich, wie sie dem Verf. vorkommt; denn wichtig bleibt, dass jede mögliche Philosophie für den Wissensstand jeder Zeit konsequent durchdacht und ausgeführt werde; und dazu taugen oft parteilichere Geister am allerbesten. Hätten wir z. B. eine saubere Energetik ohne Helm und Ostwald? eine klare Atomistik ohne die grossen Materialisten und Monisten des neunzehnten Jahrhunderts? Wie vor Gericht Advokat und Staatsanwalt im Kampfe die Wahrheit finden sollen, so, meine ich, in der Philosophie die Vertreter der verschiedenen „Standpunkte".

Zudem handelt es sich vielleicht doch nicht ganz in dem Masse, wie Verf. annimmt, um blosse Standpunkts-Verschiedenheiten. Hinter den streitenden „Betrachtungsweisen", die Verf. versöhnen will, verbirgt sich vielmehr ein tiefer Meinungsunterschied, der keine Versöhnung kennt und keine kennen darf. Es handelt sich da im Grunde um die eine grosse Frage: Ist es denkbar, dass im Laufe der Zeit Neues in die Welt tritt? Dass irgendwann etwas anhebt, was nicht restlos schon im Vorangegangenen begründet lag? Dass eine gegebene Situation nicht eindeutig die nächste und alle folgenden bestimmt? Oder, mit anderen Worten: gibt es etwas wie Zielstrebigkeit, unverursachten Willen, freie Wahl zwischen mehreren Möglichkeiten? Gibt es Aufschwünge der Entwicklung, die mehr wären als blosse Entfaltung schon vorhandener Anlagen? Gibt es „Fortschritt" im eigentlichen Sinne des Wortes?

Der Verf. verneint die Frage klipp und klar (S. 33, 45, 127, 202ff., 209, 364ff.); und Ref. stimmt ihm vollständig bei; aber damit stehen wir eben nicht mehr über den Parteien, sondern bereits auf der einen Seite. Wer, wie wir, die Grundsätze der Mechanistik für richtig hält (S. 186ff., 209), ja sogar solch einen physikalischen Begriff wie den der Elektronen nicht völlig befriedigend findet, weil es „eine systematische Forderung wäre, auch sie auf bestimmte Bewegungsformen substantieller Punkte zurückzuführen" (S. 193); wer, wie wir, das gesamte Geistesleben im Prinzip „unter dem objektiven Gesichtspunkt der Gehirntätigkeit auffassen und erklären" möchte — nur dass freilich die Durchführung im einzelnen allzu schwierig erschiene (S. 33, 53. 238. 274ff., 375) — „wir könnten es wohl, aber wir können es nicht": — der darf gerne dulden, dass Vitalismus

und Apperzeptionspsychologie aushelfend einspringen, wo Assoziationspsychologie und Mechanistik gerade nicht weiterkommen. Wer dagegen im Ernste an schöpferische Taten überkausaler Mächte glaubt, für den ist unsere Anschauung wie ein Rechenexempel mit falschem Ansatz; der duldet uns nicht! Es geht da wie im Religiösen: der Freigeist hat es leicht, die verhältnismässige Berechtigung aller Kirchen und Sekten wohlwollend anzuerkennen; vom Gläubigen dagegen darf Toleranz den Ungläubigen gegenüber nicht verlangt werden. Die dogmatischen Vitalisten und Voluntaristen widerlegt man nicht, indem man ihnen „Missbrauch des Zweckbegriffs" vorwirft (S. 150): eben was wir Missbrauch, nennen sie den einzig richtigen Gebrauch. Und wir müssen sie gehen lassen —; oder gäbe es dennoch Mittel sie zu überführen? Es wäre eine schöne Aufgabe für uns Gesinnungsgenossen des Verf., sorgsam danach zu suchen. Jedenfalls bleibt einstweilen der alte Gegensatz der Anschauungen etwas mehr als ein Zank um Worte.

Das gilt auch im Einzelnen. Den Streit zwischen Darwinismus und Lamarckismus z. B. kann Ref. nicht für so eitel halten, wie der Verf. tut (S. 7ff., 228, 234ff.); der Verf. selber weist darauf hin, dass der Lamarckismus mit der Vererbung erworbener Eigenschaften steht und fällt (S. 232); auch giebt es sehr bestimmte Tatsachen — man denke an die sterilen Formen der Ameisen und Bienen, oder an die passiv schützende „Mimicry" — die nur die Zuchtwahl zu erklären scheint; die Gegner behaupten, ihrerseits kräftige Fakten für das Uebungsprinzip zu wissen. Da hätten wir denn also Theorien, die einander mit wissenschaftlichen Gründen zu Leibe gehen — nicht bloss willkürliche Verschiebungen des Standpunktes.

Indessen würde man den Ref. ganz und gar missverstehen, wenn man aus diesen Bemerkungen irgend einen Tadel herauslesen wollte. Er betrachtet sie als ergänzende Marginalien zu dem wertvollen Werke, dessen Grundidee er für ganz unanfechtbar hält und dem er zahlreiche Leser wünscht. Gründlich fundiert wie es ist, kann es nur zur Gründlichkeit erziehen; klar gedacht und geschrieben wird es auch Klarheit verbreiten. In gewisser Hinsicht eine Synthese der früheren Arbeiten des gelehrten und scharfsinnigen Autors, bedeutet es zugleich nach der Ansicht des Ref. einen Fortschritt über diese hinaus.

Berlin. Julius Schultz.

Wollf, Karl, Dr. 1) Schillers Theodizee bis zum Beginn der Kantischen Studien. Mit einer Einleitung über das Theodizee-Problem in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts. Leipzig 1909. Haupt und Hammon. (259 S.)

2) Schiller und das Unsterblichkeitsproblem. C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung (Oskar Beck). München 1910. (134 S.)

Zwei fleissige, aber unfruchtbare Arbeiten. Sie leiden an dem Mangel einer zureichenden Begriffsbestimmung und einer philosophischen Methode. Verf. hat in der Hauptsache psychologische Interessen, erschöpft aber auch aus diesem Gesichtspunkt die Sache nicht, indem er den Versuch einer psychologischen Genesis unterlässt. Aber auch wo er sich auf die „systematischen Grundgedanken" einlässt, dringt er nicht zu den eigentlichen metaphysisch-logischen Zusammenhängen vor und gelangt daher auch nur zu kümmerlichen bezw. unrichtigen Ergebnissen.

ad 1) Verf. begnügt sich mit Reproduktion der Kantischen Begriffsbestimmung, gibt einen Ueberblick über die Theodizee im 18. Jahrhundert und dann deren „systematische Grundgedanken". Auf diese Einleitung folgt „Sch.'s Theodizee", welche er in 3 Epochen gliedert: optimistische Metaphysik (bis 1784), Skeptizismus (84—86), optimistischen Realismus (86—91). Er gelangt so bis zu dem Zeitpunkt, wo Sch.'s ernstliche Beschäftigung mit Kant beginnt. In einem „Schluss" wird dann noch auf den „Kantischen Dualismus" Bezug genommen, der „eine Theodizee im eigentlichen (?) Sinne dauernd unmöglich macht". —

Schon das Spiel mit Optimismus und Pessimismus zeigt die Oberflächlichkeit der Betrachtung. Was Sch.'s Jugendphilosophie bedeutet, kann man nur ermessen, wenn man den reifen Schiller als Denker voll begriffen hat. Denn der junge Sch. enthält in der Anlage, d. h. in der ungetrennten Einheit des Gefühls alles, was in der Kantischen Epoche zur Entfaltung gekommen ist. Der Dogmatiker der 70er und 80er Jahre, der sich für die Liebesphilosophie der Schotten begeistert, meint Identität, die der Transscendentalphilosoph von 1793|5 klar einsieht. Der Dogmatiker Sch. bedurfte einer Theodizee, indem dieser Begriff aus der Trennung des Geistigen und Sinnlichen entstanden ist und der junge Sch. die Vereinigung zuerst nur im Gefühle hatte, später (wie in der „Geisterseher"-Zeit) negierte. Der „Idealist" im Sinne Fichtes (F. wird vom Verf. völlig ignoriert, trotzdem die ästhetischen Briefe so und so oft angezogen werden!) ist über die Diremtion erhaben, er braucht keine Theodizee, er lebt wie Goethe und Fichte im Göttlichen; und so sind z. B. die gesammten Dramen von Sch.'s Reifezeit, vom Wallenstein an, aus dieser methaphysischen Geistesbestimmtheit und nur aus dieser zu verstehen. Ich erwähne das besonders, weil Verf. in dem Schlussabschnitt des Buches No. 2 diese dichterischen Produktionen in der naivsten Weise missdeutet.

ad 2) Das kleine Büchlein ist eigentlich nur ein etwas erweiterter Auszug einiger Kapitel von No. 1. Auch hier finden wir eine fleissige Zusammenstellung dessen, was Sch. in den einzelnen Abschnitten seines Lebens über den Gegenstand gedacht hat. Aber man sieht keine rechte Entwicklung, noch Zweck und Ziel. Aufgabe des Verf. wäre es gewesen, darzulegen, wie Sch. die dogmatisch-starre, sinnlich-eudämonistische Auffassung seiner Jugendphilosophie in enger Berührung mit den Kulturmächten seiner Zeit und unter Durcharbeitung und Ueberwindung der in ihr enthaltenen Gegensätze allmählich immer mehr vergeistigte, bis er zu dem Begriff der „wahren Unsterblichkeit" (S. 131) gelangte. Statt dessen hält Verf. an der allerärmlichsten Vorstellung von Unsterblichkeit fest, die er für die christliche „orthodoxe Kirchenlehre" zu halten scheint (S. 132), und findet als das Ergebnis der Kantischen Epoche: „endgültige Abkehr vom Unsterblichkeitsglauben" (S. VII). Difficile est satiram non scribere!

Zehlendorf (Wannseebahn). Bernhard Carl Engel.

Konnerth, Hermann, Dr. Die Kunsttheorie Conrad Fiedlers. Eine Darlegung der Gesetzlichkeit der bildenden Kunst. Mit einem Anhang: Aus dem Nachlass Conrad Fiedlers. Verlag von R. Piper & Co., München und Leipzig 1909 (168 S.)

Konnerth, zweifellos einer der besten Schüler Riehls, bereichert durch seine Schrift die wissenschaftliche Forschung um einen trefflichen Beitrag zur Grundlegung einer exakten Kunstwissenschaft. Der eigentliche Ausgangspunkt seiner ganzen Betrachtungen ist die Erkenntnis, dass alle Wissenschaft Gesetzesforschung ist. So zeigt sich ihm denn die Aufgabe der Kunstwissenschaft darin, dass sie das Gesetz des künstlerischen Schaffens, die eigenartige Gesetzlichkeit der Kunst, auffinden soll; und speziell die Wissenschaft von der bildenden Kunst wird sich demnach die Gesetzlichkeit der künstlerischen Bildgestaltung zum Vorwurf nehmen müssen.

a) Mit dieser Problemstellung ist zunächst die Ablehnung einer jeden metaphysischen Kunsttheorie gegeben. Das Problem einer solchen liegt ja garnicht in der Kunst und in dem künstlerischen Schaffen selbst, vielmehr im Gegenstand der Kunst; und je nach der Bestimmung dieses Gegenstandes spaltet sich die metaphysische Kunsttheorie wieder in zwei Richtungen: in eine rationalistische und eine empiristische (positivistische). 1. Nach rationalistischer Ansicht schaut der Künstler im Gegensatz zu gewöhnlichen Sterblichen, die an die sinnliche Welt des Entstehens und Vergehens gebunden sind, die ewigen Ideen, die Urbilder der Dinge, an und sucht sie durch Bearbeitung des materiellen Stoffes nachzuahmen. Hierbei

handelt es sich um die dogmatische Voraussetzung einer Ideenwelt; es wird nach den kritiklos angenommenen Urbildern der Dinge gefragt, die das künstlerische Schaffen nachahmen soll, und nicht nach diesem Schaffen selbst und der ihm eigenen Gesetzlichkeit. 2. Und auch die empiristische (naturalistische) Kunsttheorie bleibt bei dem gleichen metaphysischen Problem. Zwar bekämpft sie die Annahme einer Idealwelt, welche das Kunstwerk nachzubilden habe; allein indem sie der Kunst die Nachahmung der Realwelt, die Darstellung des „Wirklichen", gebietet, fragt auch sie nach dem Gegenstand der Kunst und bleibt somit bei dem falschen metaphysischen Problem.

b) Mit der vorher gekennzeichneten Problemstellung der Kunsttheorie ist diese auch ohne weiteres der Psychologie gegenüber abgegrenzt. Es wird der letzteren durchaus nicht etwa das Recht bestritten, das Phänomen des künstlerischen Schaffens in den Umkreis ihrer Untersuchungen hineinzuziehen; sofern sich dieses in den naturgesetzlichen Zusammenhang des gesamten psychologischen Geschehens eingliedert, ist es selbstverständlich auch Gegenstand der psychologischen Interpretation. Allein während die Psychologie doch immer nur nach „Entstehung und Verlauf des künstlerischen Schaffens" fragt, will die Kunsttheorie das eigentümliche Gesetz der künstlerischen Gestaltung nachweisen, durch welches das, was man als „Kunst" bezeichnet, überhaupt erst möglich wird. Mithin hat die kunsttheoretische mit der psychologischen Problemstellung gar nichts zu schaffen, und die Kunsttheorie ist von der Psychologie durchaus unabhängig.

c) Endlich ist es auch noch erforderlich, das Gebiet der Kunsttheorie gegenüber dem der Aesthetik abzugrenzen. Seit Jahrtausenden hat man immer wieder beide Gebiete miteinander verquickt; sogar Kant, dessen grosse kritische Tat auch der Aesthetik als der Lehre vom Schönen neue Bahnen wies, hat noch geglaubt, „mit dem Prinzip der Schönheit zugleich das der Kunst aufgedeckt zu haben." Es soll nun zwar in keiner Weise abgestritten werden, dass von den Kunstprodukten auch ästhetische Wirkungen ausgehen; wenn man sich aber vergegenwärtigt, dass dies auch bei Naturprodukten der Fall ist, so ist es von vornherein einleuchtend, dass das Spezifikum der Kunst, ihr objektives Gesetz, unmöglich in nur subjektiven ästhetischen Wirkungen liegen kann.

Nachdem Konnerth so das Problem und die Methode einer exakten Kunstwissenschaft präzisiert und die letztere von anderen Disziplinen abgegrenzt hat, wendet er sich zur Lösung des Problems, wie sie ihm vornehmlich in den kunsttheoretischen Arbeiten Conrad Fiedlers vorliegt. Einleitend hatte er schon darauf hingewiesen, dass bereits Hans von Marées zu dem bezeichneten prinzipiellen Resultate gekommen ist, ohne freilich seinen Gedanken denjenigen philosophischen Ausdruck zu geben, der ja das eigentliche Verdienst Fiedlers ist. Jedenfalls hat Marées bereits erkannt, dass in der Wissenschaft von der bildenden Kunst alles auf die künstlerische Tätigkeit der „Beobachtung" ankommt, und dass die „Beobachtung" unter dem „Gesetze der Gestaltung" steht. Dies „Gesetz der Gestaltung" bestimmt nun Fiedler als ein solches der „Sichtbarkeit"; denn allein das „Sichtbare" als solches ist Gegenstand der bildenden Kunst. Gewöhnlich treffen wir es immer nur in gewissen Verbindungen an; es wird also alles darauf ankommen, das „Sichtbare" zu isolieren und in der Isolierung durch das Kunstwerk zum Ausdruck zu bringen. Wir dürfen es somit weder als gleichzeitiges Objekt eines anderen Sinnes ansehen, noch durch Beziehung auf einen Gegenstand beurteilen, noch in seinem Verhältnis zum Subjekt auffassen. Erst nach diesen Abstraktionen „kann uns die eigentümliche und selbständige Bedeutung des Sehens klar werden"; was wir nun noch auffassen, ist wirklich weiter nichts als die blosse „Sichtbarkeit". Man erkennt mithin: „Was für Kant die Analyse des Begriffs der Erfahrung, das ist für Fiedler die Analyse des Begriffs der Sichtbarkeit". Wie erkenntnistheoretisch die objektive Gültigkeit der Naturgesetze darauf beruht, dass sie Gesetze der Erfahrung sind,

so hat kunsttheoretisch das Gesetz der bildenden Kunst darum objektive Gültigkeit, weil es das Gesetz der „Sichtbarkeit“ ist, welche wir doch schon vorher als Gegenstand der bildenden Kunst erkannten. — In einem abschliessenden Kapitel zeigt Konnerth dann noch, in welcher Weise das Fiedlersche Gesetz der „Sichtbarkeit“ durch Adolf Hildebrand näher bestimmt worden ist.

Es ist ein zweifelloses Verdienst Konnerths, dass er durch seine ebenso klare wie scharfsinnige Schrift das philosophische Interesse Conrad Fiedler zuwendet, einem Manne, der auf Kantisch-kritischer Grundlage — ohne sich aber deshalb wie so viele andere sklavisch an Kant zu klammern — die Theorie der bildenden Kunst als exakte Wissenschaft begründet hat, was man bislang noch lange nicht hinreichend gewusst und gewürdigt hat!

Berlin. Dr. Kurt Sternberg.

Haering, Theodor, Dr. Der Duisburg'sche Nachlass und Kants Kritizismus um 1775. Mit vier Faksimiletafeln. Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck); Tübingen 1910. (160 S.).

Haering geht in seinem Buche von der gewisslich unbestreitbaren Tatsache aus, dass die Bearbeiter der Entwicklungsgeschichte des Kantischen Denkens inbetreff keiner Epoche noch so sehr im Dunkeln tappen und auf blosse Hypothesen angewiesen sind, wie gerade hinsichtlich des Zeitraums zwischen der Dissertation vom Jahre 1770 und dem Erscheinen des kritischen Hauptwerks im Jahre 1781. Er unternimmt es nun, dadurch Licht in dieses Dunkel zu bringen, dass er auf einige von Reickes „Losen Blättern“ als wichtige und bislang nicht genügend beachtete Quelle für die Erforschung dieser Entwicklungsepoche der Kantischen Philosophie hinweist. Das eine dieser Blätter, das achte des sogen. „Duisburgschen Nachlasses“, hat den Vorzug einer genauen Datierung; der Brief nämlich, auf dem sich die betreffenden Notizen Kants befinden, ist vom 20. Mai 1775 datiert. Es spricht natürlich alles dafür, dass Kant diesen Brief ziemlich bald nach seinem Eintreffen zu Notizen benutzt hat; mithin bringen die letzteren ganz zweifellos den Status des Kantischen Denkens um die Mitte der 70er Jahre zum Ausdruck. Nimmt man noch dazu, dass aus inhaltlichen wie handschriftlichen Gründen auch die meisten anderen Blätter des Duisburgschen Nachlasses in dieser Zeit anzusetzen sind, so erschliesst sich uns hier ein reichhaltiges Material, dessen Bearbeitung uns einen ebenso reizvollen wie wichtigen Einblick in die Entstehung des Kritizismus gewährt und somit durchaus geeignet ist, Licht in das Dunkel der 70er Jahre der Kantischen Entwicklung zu bringen.

Haering geht nun in der Weise vor, dass er 1. jedes einzelne Blatt, sogar jeden einzelnen Gedanken eines Blatts dem Inhalt sowie dem formalen Ausdruck nach ausführlich kommentiert und z. T. auch kritisiert, 2. den Inhalt seines Kommentars zusammenfasst und die wichtigsten Probleme noch einmal, diesmal aber im Zusammenhang und systematisch behandelt und z. T. auch wieder kritisiert, 3. das historische Fazit zieht, das sich aus dem kommentierten Material für Kants philosophische Stellung um die Mitte der 70er Jahre ergibt.

Ad 1. a). Um zunächst mit der äusseren Einrichtung des Kommentars zu beginnen, so ist hervorzuheben, dass Haering den Text des von ihm behandelten Materials abgedruckt hat, so dass der Leser nicht gezwungen ist, bei der Lektüre des Buchs noch gleichzeitig Reickes Ausgabe der „Losen Blätter“ zur Hand zu nehmen. Dies bedeutet für den Leser fraglos eine Erleichterung; sie ist umso grösser, als der Verfasser sich auf Grund seines persönlichen Studiums der meisten von ihm behandelten Manuskripte veranlasst gesehen hat, bei der Drucklegung des Textes in mannigfacher Weise von Reicke abzuweichen, hin und wieder sogar ganze Abschnitte umzustellen. Ob und wie weit nun diese Abweichungen von Reicke begründet sind, vermag ich nicht mit Sicherheit festzustellen, da es mir bislang leider nicht vergönnt war, gleich Haering die Originale einzusehen; ich kann nur soviel sagen, dass mir an vielen Stellen die vom Verfasser

angegebenen Gründe zur Abweichung durchaus plausibel erscheinen. Auf jeden Fall wurde durch diese Änderungen der Neudruck des Textes geradezu eine Notwendigkeit, da nach Haerings eigenen Worten „die blosse Erklärung der Abweichungen . . . fast mehr Raum eingenommen hätte, als der Neudruck des ganzen Textes."

b) Was nun den Kommentar selbst betrifft, so interpretiert Haering jede einzelne Kantische Notiz ebenso gründlich wie anschaulich. Freilich will es mir hin und wieder dabei scheinen, als ob manche von ihm behauptete sachliche Schwierigkeiten und dann angeblich daraus resultierende Interpretationsmöglichkeiten re vera gar nicht vorhanden, sondern erst mehr oder weniger künstlich hineinkonstruiert sind, so dass weniger der unbefangene Leser auf sie verfällt als vielmehr derjenige, welcher mit der festen Absicht an den Text herantritt, einen möglichst gründlichen Kommentar zu ihm zu schreiben. Man betrachte z. B. gleich am Anfang des Buches die Erörterungen über 15_2 S. 12—14! Jedoch fällt dieser Umstand schliesslich nicht allzusehr ins Gewicht; weit bedenklicher scheint mir fraglos die Tatsache zu sein, dass man sich den kritischen Einwürfen Haerings gegenüber Kant durchaus nicht in allen Punkten anzuschliessen braucht. So ist z. B. vor allem Kants Bestreben, den Erkenntnisvorgang und das Urteil nicht nur im ganzen, sondern auch in ihren einzelnen Bestandteilen zu parallelisieren, ein Gegenstand seiner schärfsten Kritik. Es ist aber noch sehr die Frage, ob dieser Gedanke Kants wirklich so „absolut unfruchtbar" und ausschliesslich das Produkt seiner „architektonisch-systematischen Liebhabereien" ist, wie Haering meint. Es wird nicht mehr lange dauern, bis man gar den ganzen Kritizismus als eine einzige grosse „architektonisch-systematische Liebhaberei" Kants ansieht! Jedenfalls ist Haerings Hinweis darauf, dass die Elemente des Urteils doch reale Bedeutung hätten und ihren Wert nicht erst durch ihre Vereinigung im Urteil selbst erhielten, während die Elemente des Erkenntnisprozesses als Produkte einer künstlichen Abstraktion nur technisch-abstrakten Wert hätten, weder ein auch nur irgendwie stichhaltiger Einwand gegen den Kantischen Parallelisierungsversuch noch überhaupt an sich richtig, nämlich was die Urteilselemente anbelangt. Ebenso lassen sich noch gegenüber vielen anderen kritischen Einwürfen Haerings gewichtige Bedenken geltend machen.

Ad 2). Vor allem werden sich diese Bedenken da erheben, wo der Autor die Hauptprobleme des Kritizismus im Zusammenhang behandelt und systematisch darstellt und kritisiert. Da doch aber die Tendenz des Buches weniger eine kritische als vor allem eine historisch-interpretatorische ist, so kann hier nicht die geeignete Gelegenheit sein, mit dem Verfasser über seine Stellung zu den „Dingen an sich", über seine Annahme einer doppelten (transzendenten und empirischen) Affektion, eines doppelten Zeitbegriffs usw. zu rechten. Sicherlich sind viele von den Schwierigkeiten und Unstimmigkeiten, die Haering im Anschluss an die Paulsensche Richtung der Kantinterpretation im Kritizismus wahrnehmen zu müssen glaubt, überhaupt nicht vorhanden.

Wie dem auch sei: es kommt dem Verfasser doch wohl weniger darauf an, aus den „Losen Blättern" neues Material zu einer Kritik des Kritizismus, als vor allem Aufschlüsse für die Entwicklungsgeschichte des Kantischen Denkens zu gewinnen, und hierin liegt auch die zweifellose Bedeutung der Abhandlung. Haering weist an der Hand der Kantischen Notizen nach, dass in den einschlägigen Blättern „prinzipiell . . . schon alle grundlegenden Gedanken der Kritik vorhanden" sind. Das schon 1772 in dem Brief an Marcus Herz von Kant fixierte kritische Grundproblem („auf welchem Grunde . . . die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand" beruht) ist bereits gelöst durch Kants neue Einsicht, dass alles Erkennen ein Urteilen ist, Sinnlichkeit und Intelligenz sich wechselseitig ergänzen müssen und somit jegliche Objektivierung in der Beziehung des sinnlich Gegebenen auf die reinen Verstandes-

begriffe besteht. Freilich ringt der Denker noch hart um die Form des Ausdrucks, und vor allem ist ihm trotz der Parallelisierung des Erkenntnisprozesses mit dem Urteilsvorgang die schon 1772 in dem erwähnten Brief an Herz so sehnlichst erwünschte Deduktion der Kategorien immer noch nicht gelungen; im Prinzip aber handelt es sich doch nicht mehr um sachliche, sondern nur noch um formale Differenzen vom kritischen Hauptwerk.

Ad 3). Durch diese Feststellungen hat Haering sich ohne Zweifel ein nicht zu unterschätzendes Verdienst um die Erkenntnis des Kantischen Entwicklungsganges, speziell der Entstehung des Kritizismus, erworben. Nicht etwa, dass er zu ganz neuen Resultaten käme und uns zu einer Revision unserer bisherigen Anschauungen zwänge; aber wir begrüssen seine gründliche und scharfsinnige Untersuchung freudig als eine neue und nunmehr wohl endgültige Bestätigung dessen, was wir bereits auf Grund einer anderen Quelle, nämlich der Kantischen Briefe, annehmen durften. Vielleicht darf ich darauf hinweisen, dass ich selbst in meiner „Entwicklungsgeschichte des Kantischen Denkens bis zur Grundlegung des Kritizismus" (Verlag „Neues Leben"; Berlin 1909), ohne den Duisburgschen Nachlass als Quelle zu benutzen, einzig auf Grund der Kantischen Briefe zu dem gleichen Resultat gekommen bin wie Haering. Aus dem Briefe an Marcus Herz vom Ende des Jahres 1773 schloss ich auf S. 133, dass Kant zu dieser Zeit wahrscheinlich schon zu der Erkenntnis gelangt sei, dass alles Erkennen ein Urteilen und mithin „die Urteilsfunktion das einheitliche Prinzip der Kategorien ist"; und auf der folgenden Seite schloss ich aus dem anderen bekannten Briefe an Herz vom 24. November 1776, dass Kant erst im Sommer 1776 die Deduktion der Kategorialbegriffe aus diesem einheitlichen Prinzip geglückt sein könne. Was ich auf Grund dieser Quelle nur hypothetisch ansetzen konnte, das ist nunmehr durch Haering endgültig bewiesen worden; denn seine Untersuchung hat ergeben, dass Kant in den einschlägigen Blättern, die doch gerade seinen Standpunkt in dem Zeitraum zwischen den beiden von mir benutzten Briefen zum Ausdruck bringen, fraglos schon die Einsicht hatte, dass alles Erkennen ein Urteilen sei, dass ihm aber dennoch ebenso sicher die Deduktion aller Kategorien aus einem einheitlichen Prinzip immer noch nicht ganz gelungen ist, — was eben erst im Sommer 1776 der Fall war. So hat die Benutzung voneinander völlig unabhängiger Quellen zu ganz dem gleichen Resultat geführt!

Berlin. Dr. Kurt Sternberg.

Selbstanzeigen.

Bauch, Bruno, Immanuel Kant. Leipzig 1911. G. J. Göschen'sche Verlagshandlung. („Sammlung Göschen".) (207 S.).

Das Schriftchen hat sich das Ziel gesteckt, Immanuel Kant und seine Philosophie in einer für weitere Kreise fasslichen Form zur Darstellung zu bringen. Nun weiss jeder, dem die Kantische Lehre kein völlig fremdes Land ist: die Kantische Philosophie leicht darzustellen, ist selbst keine leichte Sache. Man braucht sich auch weiter gar keinen Illusionen darüber hinzugeben, dass etwa der kritische Idealismus nicht aufhören könnte, der Menge ein Buch mit sieben Siegeln zu sein. Deshalb habe ich mir es auch von vornherein zur Aufgabe gemacht, die Kantische Lehre zwar so leicht darzustellen, als sie sich überhaupt darstellen lässt, aber ohne den ernstesten Ansprüchen an ernsteste Wissenschaftlichkeit auch nur in einem Punkte etwas zu vergeben, und ohne

von den strengsten Masstäben wissenschaftlicher Beurteilung dispensiert sein zu wollen. Ich preise mein Büchlein darum nicht nach berüchtigten Mustern literarischen Kunstreitertums mit dem Versprechen an, dass aus seiner Lektüre nun jedermann, ohne selber denken zu müssen, Kant verstehen könne. Eigenes Mit- und Nachdenken kann und will ich dem Leser nicht erlassen. Wer seine Leser einem Kant gegenüber vom Denken suspendiert, der versündigt sich am Geiste Kants und am Leser zugleich. Denn er kann diesem immer nur eine jämmerliche Fratze, ein trübes Zerrbild der Kantischen Lehre, aber nie diese selber bieten. Die übliche und üble Vulgär- und Jahrmarktsliteratur über Kant noch zu vermehren, lag mir also durchaus fern. Den Schwierigkeiten bin ich darum niemals aus dem Wege, sondern mit einer gewissen Liebe nachgegangen, aber nicht um bloss an ihnen herumzunörgeln, sondern um sie aufzuhellen. Doch daran habe ich immer gedacht, dass das Buch nicht bloss für den sogenannten „Fachmann", obwohl auch für diesen bestimmt ist. Ich habe mich bemüht, jedem, dem die Philosophie überhaupt keine müssige und leere Spielerei, sondern eine ernste und heilige Angelegenheit der allgemeinen Kultur, wie der persönlichen Geistesbildung ist, also jedem, dem die allgemeine, wie die eigene Kultur und Bildung am Herzen liegt, ein möglichst treues Bild der Kantischen Philosophie zu vermitteln und ihn unter der einzigen Voraussetzung eigener Denkfähigkeit, in das Kantische Lehrgebäude einzuführen.

Über den Plan und seine Gliederung bemerke ich hier noch Folgendes: Zunächst gebe ich einige einleitende Orientierungen über die Stellung der Kantischen Philosophie zur Geschichte der neueren Philosophie vor Kant. Im ersten Kapitel behandele ich Kants Persönlichkeit und Leben, im zweiten seine philosophische Entwicklung bis zu seiner eigentlich neuen und epochemachenden Problemstellung, das dritte Kapitel stellt die Erkenntnislehre nach Problem, Methode und Inhalt dar; im vierten Kapitel gelangt die praktische (Moral-, Religions-, Geschichts-) Philosophie zur Behandlung. Das fünfte und letzte Kapitel endlich entwickelt Kants Ästhetik und recht eingehend seine, namentlich in den für weitere Kreise bestimmten Darstellungen immer zu kurz kommende, aber das eigentliche System doch erst vollendende Teleologie.

Ich habe der Schrift ein Verzeichnis derjenigen Literatur beigegeben, die dem Leser für eine weitere Beschäftigung mit Kant besondere Dienste leisten kann. So wünsche ich denn meinem Büchlein, dass es für eine der grössten Geistestaten in der Geschichte der Menschheit Verständnis verbreiten helfe, dass zugleich der Leser — zwar nicht mühelos, aber doch gerade ohne die Mühe, die es mich gekostet hat, die Kantische Geistesfülle auf dem engbegrenzten Raume zur Geltung gelangen zu lassen, — bei der Lektüre auch an der Freude und an dem Gewinn teilnehme, die mir stets aus meiner jahrelangen Beschäftigung mit Kant erwachsen sind, und nicht zum wenigsten auch aus der Abfassung dieses Büchleins.

Halle a. S. Bruno Bauch.

Reininger, Robert, Dr. Privatdozent an der Universität Wien. Philosophie des Erkennens. Ein Beitrag zur Geschichte und Fortbildung des Erkenntnisproblems. Leipzig, Joh. Ambr. Berth. 1911. (IV und 464 S.)

Das vorliegende Werk stellt sich die Aufgabe, das Erkenntnisproblem in seinem inneren Zusammenhange mit den Weltanschauungen und die Abhängigkeit dieser von den Lösungsversuchen des ersteren kritisch zu untersuchen. Eben dieser Zusammenhang ist mit dem Ausdruck „Philosophie des Erkennens" gemeint. Die Absicht des Verfassers ist eine systematisch-kritische, die aber an der Hand historischer Beispiele verwirklicht werden soll. Er setzt sich zu diesem Zwecke vor, eine beschränkte Anzahl in jener Hinsicht bedeutsamer philosophischer Standpunkte ohne Rücksicht auf die Besonderheiten ihrer geschichtlichen Formung ihrem systematischen Gehalte nach darzustellen, in ihren letzten Folgerungen zu entwickeln und ihrer fortwirkenden Bedeutung nach kritisch zu prüfen. Nicht die einzelnen Denker sondern ihre typischen Denkstandpunkte bilden den Gegenstand der Untersuchung. Obwohl jeder umfangreichere Ausschnitt aus der Geschichte der Philosophie Anlass und Möglichkeit zu einer solchen Behandlung bieten würde, so ist doch jene Periode der neueren

Philosophie, die mit Déscartes und Bacon beginnt und in Kant ihren vorläufigen Abschluss findet, vermöge der immanenten Logik ihrer Entwicklung und der bei aller inneren Reichhaltigkeit verhältnismässigen Einfachheit ihrer Probleme mehr als jede andere dazu geeignet, Absicht und Zweck einer solchen Untersuchung deutlich zu machen. Ihre herkömmliche Gliederung in die Richtungen des Rationalismus, Empirismus und Kritizismus trägt bereits der zentralen Stellung des Erkenntnisproblems Rechnung und ist daher auch geeignet einer solchen Bearbeitung als Schema zu dienen. Das Werk gliedert sich dementsprechent in drei Teile, in welchen die Standpunkte von Déscartes, Spinoza, Leibniz, Bacon, Hobbes, Loeke, Berkeley, Hume und Kant ihre kritische Besprechung finden. Wenn sich dabei jene zugleich als Glieder einer Entwicklungsreihe darstellen, als deren Abschluss ein in Kants Geiste gehaltener und fortzubildender Kritizismus erscheint, so ist dies nicht im Sinne einer historischen Konstruktion gemeint, sondern im Sinne einer systematischen Gedankenentwicklung gedacht.

Wien. R. Reininger.

Ehrenberg, Hans, Dr., Privatdozent. Kritik der Psychologie als Wissenschaft, Forschungen nach den systematischen Prinzipien der Erkenntnislehre Kants. Tübingen, J. C. D. Mohr (Paul Siebeck), 1910. (XII und 249 S.)

Die Schrift, welche ich hier anzeige, hat zum Thema: eine logische Grundlegung der psychologischen Wissenschaft, sowohl nach der Seite ihrer Einordnung in das empirische Wirklichkeitsganze als auch nach den verschiedenen Zielen und Aufgaben, gemäss denen sich die Psychologie zu mehreren Unterdisziplinen verzweigt (Psychophysik, Psychogenesis, Phänomenologie). Die Methode der Durchführung ist Kant entlehnt und lehnt sich sogar in der Systematik an ihn an; daher kam es zuerst darauf an, die Eigensphäre des Psychischen aus dem allgemeinen Objektsbegriff Kants herauszulösen; das sucht der 1. Teil zu erreichen, der daher mit Abschnitten überwiegend interpretativen Inhaltes durchsetzt ist; erst der zweite Teil hat dann den Blick von dem Kantischen System ab, dem Psychologieproblem im speziellen zugewandt.

Über die enge Verquickung der Arbeit mit Kant und seiner Systematik giebt Vorwort und Einleitung ausführlich Rechenschaft. Hier sei nur das gesagt: Eine historisch so gebundene Arbeit wie die hier von mir veröffentlichte, hat ihren Hauptzweck nicht in ihrem systematischen Gehalte, sondern in dem philosophiegeschichtlichen Licht, das sie auf ihr Vorbild zurückwirft. Noch ist das Verhältnis der Zeitphilosophie zur Vergangenheitsphilosophie ein unfreies entweder sklavisch minütiöse Interpretation, die sich ihrer ungewollten Verhistorisierung so wenig bewusst ist, dass sie noch an das Ideal eines enthistorisierten Kant, Fichte usw. glaubt, oder blind wütige Ablehnung, die dann jedes Verwerten sogleich als Wiederholung Früherer und Mangel an Eigenheit verhöhnt (dies besonders im Verhältnis zu Hegel). Hier ist nun von mir ein dritter Weg versucht worden: aus sklavisch minütiöser Interpretation einer Philosophie der Vergangenheit zu systematischer Fortbildung zu kommen; von der historischen Interpretation Kants aus gehe ich zu immer Kantfreieren Untersuchungen über, die schliesslich nur noch dem allgemeinen Standpunkt nach (im Kapitel über die Psychophysik) oder bestenfalls noch in der Uebernahme von Gliederungstendenzen von Kant abhängen (das Kapitel über die Antinomien).

Auf eine solche Untersuchung will dann keine der beiden genannten Ansichten über unser Verhältnis zur Vergangenheitsphilosophie passen, weder die von der angeblich schlechthin enthistorisierbaren Vergangenheit — vermehrt doch meine Arbeit für uns den historisch gebundenen Bestand der Kantischen Philosophie, anstatt ihn zu vermindern, — noch die von ihrer bereits vollkommen verhistorisierten und damit für die systematische Philosophie entwerteten Geltungskraft — wendet meine Schrift doch bewusst Prinzipien einer vergangenen Philosophie auf Probleme an, die erst in der Gegenwart entstanden sind. Das also ist die Tendenz der Arbeit: den Finger darauf zu legen, dass wir, ob wir wollen oder nicht, uns bei den scheinbar ureigensten Fragen in Berührung mit der Vergangenheit befinden, dass daher der einzige Weg, uns von ihren Ketten zu befreien, der ist, die Abhängigkeiten aufzusuchen und uns zum Bewusstssin

zu bringen; denn einmal zum Bewusstsein erhoben und von diesem legitimiert, sind selbst die stärksten Fesseln unfühlbar geworden. Die vorliegende Schrift geht bis zu der Tat des sich Befreiens, schweigt noch — notgedrungen — von seinen Folgen.

Heidelberg. Hans Ehrenberg.

Giessler, Carl Max, Dr. phil. Der plastische Mensch der Zukunft. Leipzig, Spohr. 1908. (120 S.).

Verf. sucht über das Wesen des Zukunftsmenschen auf konstruktivem Wege Wahrscheinlichkeit zu erlangen. Der Zukunftsmensch ist offenbar ein Produkt des weiteren Zusammenwirkens gewisser Grundprozesse des Weltgeschehens, welche speziell für den Menschen in Betracht kommen. Der primitivste dieser Grundprozesse ist die allseitige Durchdringung, eine Durchdringung von allem mit allem auf alle mögliche Weise. Sie stellt die Grundlage für alle übrigen Prozesse dar, sofern sie in innigster Beziehung zur Existenz, d. h. zum Wirkungsaustausch steht. Später, bei der Entwicklung des Seelischen, gelangten zwei spezielle Richtungen zur Herrschaft, die Durchdringung mit Lust erstrebender Gefühlsdirektion und die Durchdringung mit Freiheit erstrebender intellektueller Direktion. Da der Genuss bei der Ausübung wichtiger Lebensfunktionen und beim Aneignen wichtiger Lebensinhalte gleichsam als Lockmittel dienen musste, so wurde der Wille zum Genuss eine Notwendigkeit. Die zunehmende Intellektualisierung aber machte den Menschen unabhängiger sowohl von der Aussenwelt als von seinen eigenen Affektionen. Dies gehörte ebenfalls zu seinen Lebensbedingungen. Das Streben nach Selbsterhaltung musste also das Individuum allmählich auch auf den Willen zur Freiheit hinleiten. So ergeben sich für jeden, der sich dem Weltlauf geschickt anpassen will, Lebensnormen, die ich als Postulate bezeichne. In der Verwertung des Begriffes Postulat liegt meine Berührung mit Kant, wenn ich auch diesen Begriff im modifizierten Sinne gebrauche: Postulate sind Forderungen zu bewusstem Befolgen der Richtungen, welche die intellektuellen, Gefühls- und Willensanlagen unter dem Einflusse des übergreifenden Weltprozesses nehmen. Darin liegt ihre aprioristische, ihre transzendentale Begründung. Diejenigen Menschen aber, welche die genannten Normen zu den ihrigen machen, erreichen dadurch um so leichter das Ziel. Und zwar wird höhere Plastizität den Grundcharakter des Menschen der Zukunft bilden.

Das umfassendere Wesen des Zukunftsmenschen wird auch gewisse Umgestaltungen in Moral, Religion und Staat zur Folge haben.

Gut sind diejenigen Handlungen, welche der Wesenssteigerung des Menschen dienen. Nach diesem Gesichtspunkte rangieren auch die Tugenden, unter ihnen Besonnenheit, Wertesinnigkeit und Werteglaube an der Spitze. An diese Kerntugenden schliessen sich spezielle. Eine besondere Richtung der Besonnenheit ist die Selbstbeherrschung. In den Bereich der Wertesinnigkeit gehören erstens Tugenden, welche auf Steigerung des eigenen Wertes abzielen, und zwar des wirklichen (Arbeitstrieb, Wissenstrieb) und des ideellen (Hochsinnigkeit: Selbstgefühl, Stolz, Ehrliebe). Zweitens gehören hierher Tugenden, welche auf die Steigerung von Fremdwerten hinarbeiten, vor allem die Bestwertungstendenz (Auswerten, Höherwerten), die Friedenssinnigkeit (Gerechtigkeit, Wohlwollen, Mitleid) und der Gemeinsinn.

Auch der Zukunftsmensch wird seine Religion haben. Sein religiöses Gefühl ist ein das ganze Leben durchdringendes, durch göttliche Bejahung sich gefestigt und geadelt fühlendes Streben nach Gottähnlichkeit, d. h. nach allseitiger Erhöhung des Existenzwertes des Menschen durch gleichmässiges Pflegen aller im Ich sich regenden Hochstrebungen.

Im Zukunftsstaate wird grössere Flüssigkeit, bedingt durch das Ueberstrahlen des Geistigen, den Grundzug bilden. Der Zukunftsmensch hat neue Richtungen seines Wesens hinzugewonnen. Dies führt zu einer Erweiterung der bisherigen Beschaffenheit der Grundtypen Mann und Weib nach einander hin, d. h. zu einer gewissen Verähnlichung, welche dem Weibe grössere Festigkeit und Selbständigkeit bringt, den Mann dazu befähigt, sein Wesen in weichere Formen zu giessen. Der an seelischen Richtungen reichere Zukunftsmensch ist

auch geneigter, fremde Kinder, in denen er eine Wiederholung eigener Gemüts- und Willensrichtungen bemerkt, seiner Familie einzuverleiben und für ihre Ausbildung zu sorgen. Auf diese Weise werden viele Eltern Ersatz finden für das Fehlen oder Missraten eigener Kinder. Andererseits werden viele beanlagte, aber vom Schicksal stiefmütterlich behandelte Naturen leichter emporkommen. Infolge des reichen Affektlebens des Zukunftsmenschen wird das freundschaftliche Zusammengehen der Menschen im allgemeinen eine Steigerung erfahren. Für die Stellung des Menschen werden nicht Geburt oder Reichtum, sondern seine persönliche Tüchtigkeit den Ausschlag geben. Es folgen noch Darlegungen über Vermögens- und Arbeitsregulierung, über gesellschaftliche Unterschiede, über Völkerverbände, Gesetzgebung und die Leitung des Staates.

Erfurt. C. M. Giessler.

Viëtor, Lukas, Dr. Schleiermachers Auffassung von Freundschaft, Liebe und Ehe in der Auseinandersetzung mit Kant und Fichte. Eine Untersuchung zur Ethik Schleiermachers. Diss. Erlangen. 1910. (72 S.).

Schleiermacher hat den religiösen Grundzug seines Wesens in einer bedeutsamen Stelle der Reden über die Religion in folgender Weise beschrieben: „Religion war der mütterliche Leib, in dessen heiligem Dunkel mein ganzes Leben genährt und auf die ihm noch verschlossene Welt vorbereitet wurde, in ihr atmete mein Geist, ehe er noch seine äusseren Gegenstände, Erfahrung und Wissenschaft, gefunden hatte, sie half mir, als ich anfing, den väterlichen Glauben zu sichten und das Werk zu reinigen von dem Schutte der Vorwelt, sie blieb mir, als Gott und Unsterblichkeit dem zweifelnden Auge verschwanden, sie leitete mich in's tätige Leben, sie hat mich gelehrt, mich selbst mit meinen Tugenden und Fehlern in meinem ungeteilten Dasein heilig zu halten und nur durch sie habe ich Freundschaft und Liebe gelernt". Dieser religiöse Grundcharakter bedingt eine eigentümliche Welt- und Lebensanschauung, die Schleiermacher, wo er sie zum ersten Male in den Reden geltend zu machen sucht, als einen „höheren Realismus" bezeichnet, gegenüber dem philosophischen Idealismus der Zeit, wie er in Kant und Fichte sich darstellt.

Schleiermacher hat sich — davon legen seine Jugendschriften Zeugnis ab — von Anfang an mit Kant auseinandergesetzt. Mit Kant teilt er die Erkenntniskritik, verwirft aber bei ihm die enge Verbindung der Religion mit der Moral. Die Religion wird für ihn ein selbständiges, nun aber den übrigen Funktionen des Geisteslebens nicht nachgeordnetes, sondern ihnen zu Grunde liegendes Gebiet. Indem aber die Ethik von ihrer engen Verbindung mit der Religion gelöst wird, verliert sie den religiösen Charakter, den sie bei Kant hat, und wird eine selbständige Wissenschaft. Darin liegt der Fortschritt Schleiermachers über Kant hinaus.

In den „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre" vom Jahre 1803, die die vorliegende Arbeit zu Grunde legt, wird die Ethik Kants mit derjenigen Fichtes zusammengestellt Bei beiden ist sie Pflichtenlehre. Da nun aber Freundschaft, Liebe, Ehe auf Gefühlen beruhen, so haben breite Gebiete des menschlichen Lebens in einer solchen Ethik entweder keinen Platz oder werden falsch gedeutet. Darum muss die Ethik Güterlehre sein, was noch den Vorzug in sich schliesst, dass sie dann das Individuelle und das Gemeinschaftliche miteinander verbindet, Individual- und Sozialethik zugleich ist. Schleiermacher ist bezeichnet worden als „Philosoph des Glaubens" (vgl. die unter diesem Titel erschienenen sechs Aufsätze, unter ihnen besonders: P. Hensel „Die neue Güterlehre", Buchverlag der Hilfe 1910). Diese Bezeichnung ist richtig, aber sie schliesst nicht aus, dass er zu den konsequentesten und scharfsinnigsten Denkern überhaupt gehört. Dafür sind der Beweis die erwähnten „Grundlinien", die das Eingangstor zur Ethik Schleiermachers bilden. Haym urteilt 1870 von diesem Werk, es sei „der Anfang einer neuen Epoche für die ethische Wissenschaft geworden". Und trotzdem auch Dilthey es „die bedeutendste kritische Leistung auf dem Gebiet der Sittenlehre" nennt, so entspricht doch solchen Urteilen nicht die Berücksichtigung, die die Leistung Schleiermachers gefunden hat. Im grossen und ganzen ist man weiterhin auf den Bahnen Kants

gewandelt und die enge Verbindung zwischen Religion und Moral hat es weder zur Anerkennung der Religion als einer selbständigen Geistesmacht noch zur Ausbildung einer ethischen Wissenschaft kommen lassen zum Schaden für das Leben, das seinen eigenen Gang, abgesehen von der Ethik, genommen hat. Vielleicht wird die im Erscheinen begriffene neue Schleiermacher-Ausgabe (Auswahl in 4 Bänden. Leipzig, Eckhardt), die vor allen Dingen seine Ethik berücksichtigt und daher mit vollem Recht die „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre" an die Spitze stellt, hier Wandel zu schaffen berufen sein.

Die vorliegende Arbeit ist abgedruckt in den „Theologischen Arbeiten aus dem Rheinischen Wissenschaftlichen Predigerverein" 1910 NF. Heft 12, S. 80—151. (Verlag Mohr in Tübingen).

Köln. L. Viëtor.

Kesseler, Kurt. Die religiöse Weltanschauung Schillers und Goethes in ihrer Bedeutung für das Lebensproblem. Bunzlau 1911. G. Kreuschner. (50 S.).

Das moderne Leben ist im Gegensatze zum Leben der Antike völlig zum Problem geworden. Einmal macht der moderne Mensch mit seiner komplizierten Eigenart das Leben sich selbst problematisch, aber dann bleibt doch auch für den, der ehrlich klar sehen will, der tiefste Grund des Lebens problematisch, weil der Kampf der Weltanschauungen Fragen über Fragen neu aufgibt und scheinbar gefundene Lösungen wieder in Probleme zurückverwandelt. Auf keinem Gebiet ist das Leben so problematisch geworden wie auf dem Gebiete der Religion, speziell der christlichen Religion. Aus der Unruhe der problematischen Gegenwart flüchtet man gern zurück in die Ruhe der Vergangenheit, um an ihren Höhepunkten, an den Stellen ihrer klassischen Epochen, bei ihren grossen Persönlichkeiten Antwort auf die dringendsten Fragen des Lebensproblemes zu suchen. Das erklärt das Interesse für die Stellung Schillers und Goethes zu den religiösen Fragen. Ob sie uns in der gegenwärtigen Krise Führer sein können, habe ich in meiner Schrift zu zeigen versucht.

In einem ersten Teile: „Das Wesen der religiösen Weltanschauung" versuche ich die Grundmotive aufzuspüren, die für das Wesen des Religiösen überhaupt konstitutiv sind. Es ergeben sich mir fünf Gedankenkreise — der Jenseitsgedanke, der Gedanke des Bösen, der Erlösungsgedanke, der Unsterblichkeitsgedanke und der Freiheitsgedanke — deren Vorhandensein sich bei Schiller sowohl als bei Goethe ergibt, und die in ihrer besonderen Eigenart in einem zweiten und dritten Teile behandelt werden. Hier wird dann auch die Frage aufgeworfen, ob die Religiosität Schillers und Goethes spezifisch christliche Züge getragen habe. Wohl hat Schiller ausdrücklich das Bekenntnis zu einer offiziellen Religion abgelehnt, auch zeigt sich nirgends seine religiöse Weltanschauung gebunden an die geschichtliche Person Christi, aber die Grundmotive seiner Lebensführung erweisen sich als nur möglich auf dem Boden des Christentums, dessen geistiger Gehalt Schillers ganzes Wesen normiert. Etwas anders liegen die Dinge bei Goethe. In drei Punkten weicht er stark vom Christentum ab: In seiner monistisch und pantheistisch gefärbten Stellung zum Diesseits und Jenseits, in seiner Stellung zum Bösen und in seiner Anschauung über die Willensfreiheit des Menschen. Dagegen beweisen drei andere Gedanken stark christliche Einflüsse, nämlich Goethes Glaube an die Macht des Göttlichen im irrenden Menschen, sein Glaube an die rettende Macht der göttlichen Gnade und sein Unsterblichkeitsglaube. Dazu kommt die Entsagung, zu der er nach Ablegung des „prometheischen Trotzes" gelangt: „Sich aufzugeben ist Genuss".

Gegenüber den materialistischen, pessimistischen und egoistischen Theorien und Weltanschauungen unserer Tage sind und bleiben Schiller und Goethe Propheten und Bahnbrecher des heiligsten Idealismus.

Thorn. Kurt Kesseler.

L. Sadeé, Vom deutschen Plutarch. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des deutschen Klassizismus (Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens. Herausg. von Dr. L. Loewenfeld, München. Heft 76). Wiesbaden. Verlag von J. F. Bergmann. 1911. (91 S.)

Jedes wahre Kunstwerk beruht, psychologisch genommen, auf ästhetischem Erleben. Will man das ästhetische Erleben eines Künstlers darstellen, so sind seine Werke dazu die erste, ja im strengsten Sinne einzige Quelle. Indessen giebt es auch eine logisch und psychologisch ebenso einwandfreie Umkehrung dieser Methode. Diese Umkehrung stelle man sich folgendermassen vor: gegeben seien bestimmte ästhetische Erlebnisse des Künstlers. Unter Umständen lassen aus ihnen sich Schlüsse ziehen, durch die neue Zusammenhänge zwischen dem bisher Bekannten erschlossen werden, also das bisherige Wissensgebiet vergrössert wird. In dem so erweiterten Bezirke kann nun plötzlich ein Begriffskomplex auffallen als inhaltlich, soweit die Vergleichsmöglichkeit reicht, übereinstimmend mit einem bisher nur dem Namen nach bekannten, etwa nicht zur Ausführung gelangten oder auch verlorengegangenen Werke des Künsters.

Die Fruchtbarkeit dieser Umkehrung hängt vom Zufall ab. Aber eben dadurch, dass man sie als Frage verwendet, kann sie heuristischen Wert erhalten, indem sie solche fruchtbaren Zufälle, wo sie etwa verborgen liegen, ans Licht zieht. Der partikuläre Charakter dieser Umkehrung, zu der die Grundform lauten würde: „Alle Kunstwerke sind Bestandteile künstlerischen Erlebens überhaupt" — ist einfach logische Notwendigkeit.

Als ein Paradigma für die wissenschaftliche Ausnutzung dieser Umkehrung betrachte ich den hier angezeigten Versuch. In dem Bestreben, Schillers ästhetisches Erleben mehr und mehr zn rekonstruieren, fand ich zu meiner eigenen Ueberraschung, dass sich da gewisse Tatsachen zu einem Komplex zusammenschlossen, der mit des Dichters unausgeführt gebliebenem „Deutschen Plutarch" im Sinne der an sich spärlichen, aber doch hinlänglich charakteristischen Nachrichten über dieses Werk schlagend übereinstimmte. Nichtidentität war ausgeschlossen; die Identität selbst liess sich natürlich nur dem Inhalte nach und auch da nur annähernd vollständig, wie wohl immer noch recht weitgehend darstellen. Auch diese Unvollständigkeit innerhalb des als Fall gesicherten Einzelfalles selbst, die ich hier die konkrete Unvollständigkeit im Gegensatz zu der oben hervorgehobenen abstrakten nennen möchte, entspringt dem partikulären Charakter der Umkehrung selbst. Dieser Partikularität giebt bereits der Titel des Buches Ausdruck in der partitiven Fassung; Vom deutschen Plutarch.

Königsberg i. Pr. Dr. L. Sadée.

Becker, Carl. Die moderne Weltanschauung. Verlag Hugo Steinitz, Berlin 1911 (140 S.).

Das vorliegende Buch will in kurzer Fassung das Weltbild zeichnen, wie es sich nach Verdrängung so vieler alter Anschauungen durch die neueren Fortschritte der Wissenschaft, vor allem durch die Entwicklungstheorie, für uns gestaltet. Der Verfasser geht aus vom Monismus und hatte sich von diesem Standpunkt aus zuerst mit der Philosophie auseinander zu setzen. Weltanschauung und Philosophie sind verwandt aber nicht identisch; die einzige berechtigte Leiterin der Philosophie ist die Logik, eine Weltanschauung dagegen, die zur Beherrschung weiter Kreise fähig sein soll, kann nur entstehen, wo Verstand und Empfinden der Menschheit eine gemeinschaftliche Basis zu finden vermögen.

Das tätige und bewusste Organ in dem geistigen Dasein des Menschen ist der Verstand, dessen Tätigkeit in der Kantischen Erkenntnistheorie eine rein philosophische Betrachtung gefunden hat. Durch die neueren naturwissenschaftlichen Forschungen und Theorien haben wir gelernt, unsere geistige Tätigkeit als materielle Vorgänge zu erkennen, und damit ist auch für die Erkenntnistheorie ein neuer und wichtiger Faktor hinzugetreten. Wenn die Erkenntnistätigkeit ein materieller Vorgang ist, so müssen auch ihre Normen aus der Materie stammen; diese a priori vorhandenen Normen sind dann also identisch mit den Eigenschaften des zu erkennenden Objekts, das auch Materie ist. Dadurch finden z. B. die Begriffe Raum und Zeit eine über Kant hinausgehende Deutung (Kap. V No. 1). Bei der Art und dem absichtlich begrenzten Umfang der vorliegenden Schrift musste der Verfasser allerdings eine breitere Ausführung und Begründung dieser Fragen vorerst zurückstellen.

Die bewusste und logische Tätigkeit des menschlichen Verstandes, gleichviel wie wir sie erfassen, kann aber stets nur als die eine Seite unseres geistigen Daseins betrachtet werden; sie reicht hin, um einen wissenschaftlichen oder praktischen Gedanken zn fassen, nicht aber, um z. B. eine Beethoven'sche Symphonie zu schaffen oder nachzuempfinden. Was ein solches Kunstwerk uns verkündet, geht über die Logik hinaus; aber: das, was es verkündet, kann von allen Menschen verstanden werden, es muss in ihnen allen, in gewissem Grade, a priori und unbewusst vorhanden sein. Hier war einzusetzen. Der Begriff der Seele (nicht im Gegensatz zum Leibe, sondern im Gegensatz zu dem bewussten Verstande) musste eine neue, auf den Monismus begründete Stellung im menschlichen Geistesleben finden; nur dadurch kann die moderne Anschauung die Bedeutung einer Weltanschauung gewinnen. Die Lösung dieser Frage betrachtete die vorliegende Schrift als eine ihrer wichtigsten Aufgaben.

Das so auf Verstand und Seele aufgebaute geistige Leben im Menschen ergab die Stellung des Menschen im Weltall, ergab den Standpunkt, von dem aus der Verfasser an die Fragen des Lebens herantritt, vor allem an die Fragen der Religion mit ihren unhaltbar gewordenen Dogmen, des Staates mit seinen sozialen Pflichten, der Wissenschaft, der Kunst und des durch die Verstandeskultur der letzten Generationen zu wenig beachteten Empfindungslebens.

Gross-Lichterfelde bei Berlin. Carl Becker.

Schleiermacher, Fr. D. E., Werke. Auswahl in 4 Bänden. Mit einem Geleitwort von Prof. D. Dr. A. Dorner, herausgegeben und eingeleitet von Dr. Otto Braun und Prof. D. Joh. Bauer. F. Eckardt, Verlag, Leipzig 1910—1911.

Erschienen sind Bd. I u. III; Bd. IV erscheint Ende März. Bd. II wird sich verzögern, da ich die sehr schwer lesbaren Manuskripte Schl.'s zur Ethik kopieren muss.

Die Ausgabe stellt Schl. als Philosophen, spez. als Ethiker in den Mittelpunkt. Daher bilden die Schriften zur Ethik den Kern der Ausgabe. Bd. I bringt die „Kritik der Sittenlehre", durch Inhaltsanalyse, Disposition am Rande und grössere Absatzgliederung dem Verständnis auch weiterer Kreise nahe gebracht. Es folgen die Akademieabhandlungen zur Ethik. Dorners Geleitwort zeigt die Verbindungen der Grundgedanken Schl.'s mit der Gegenwart, meine Einleitung behandelt das Leben und die Werke, unter genauer Benutzung der modernen Literatur.

Der II. Band wird einen neuen Text des Systems der Ethik und eine genaue wissenschaftliche Einleitung über die Ethik Schl.s bringen. Ich werde, um endlich die Genese der Anschauungen Schlees hervortreten zu lassen, die verschiedenen Fassungen, vom Brouillon 1805/06 angefangen, hintereinander abdrucken.

Der III. Bd. bringt Auswahlen aus Dialektik, Christliche Sitte, Pädagogik, Staatslehre, Christlicher Glaube, und dazu, von Prof. Bauer herausgegeben und eingeleitet, die Predigten über den Hausstand.

Bd. IV enthält Reden über die Religion, Monologen und Weihnachtsfeier, nach den ersten Drucken wiedergegeben. Dazu die Athenaeum-Rezensionen Schl.s; Universitäten im deutschen Sinne, Auswahlen aus Psychologie, Aesthetik, Hermeneutik.

Hamburg. Dr. Otto Braun.

Marcus, Ernst. Hermann Cohens „Theorie der Erfahrung" und die Kritik der reinen Vernunft. (Altpreuss. Monatsschr. Bd. 47, S. 310—340 und S. 363—306)[1])

In meinen früheren Schriften habe ich abweichende Meinungen, deren Widerlegung mir zur Beleuchtnng Kantscher Sätze dienlich schien, nur im Allgemeinen berührt. Hier bringe ich meine Absicht, Kant auch polemisch zu rechtfertigen, zum erstenmal in Ausführung. Ich wählte aus Anlass eines Angriffs zu meinem Gegner den um die Verbreitung der Lehre Kants verdienten Forscher Hermann Cohen.

---

[1]) Anm. d. R. Wir erinnern daran, dass für Selbstanzeigen die Verantwortung den Autoren verbleibt.

Meine Kritik kommt zu dem Resultate, dass die Kant-Interpretation Cohens vollkommen misslungen ist, dass seine Theorie der Erfahrung eine von der Kantschen durchaus verschiedene speculative Theorie enthält, dass auch nicht einmal davon die Rede sein kann, dass hier eine von vielen möglichen „Kantauffassungen" vorliegt. Was die Kritik in anerkennenswerter Weise erleichtert und den ernsten Forscher verrät, ist der Umstand, dass Cohen nach festen Prinzipien interpretiert, die ein vollkommenes Missverstehen seiner Sätze ausschliessen. Diese Cohenschen Interpretationsgrundsätze bilden die Ueberschriften der einzelnen Teile meiner Kritik:

I. Psychologisch und Transscendental: Cohen behauptet, die transscendentale Aesthetik sei in psychologischer Sprache geschrieben, müsse dagegen transscendental verstanden werden. Insbesondere dürfe der Raum nicht als Organ und Gefäss aufgefasst werden. Ich weise nach, dass diese Begriffe nichts psychologisches an sich haben, und allerdings auf die Anschauungsform anwendbar sind, dass Cohen überhaupt mit dem Terminus „psychologisch" keinen scharfen Begriff verbindet, dass er endlich die richtige Auslegung der transscendentalen Aesthetik verfehlt, dass er ferner auch den Gegensatz von „angeborenen" und „erworbenen" Vorstellungen unrichtig auslegt.

II. Gemeine und wissenschaftliche Erfahrung: Cohen behauptet, Kant habe nicht die gemeine sondern die wissenschaftliche Erfahrung („wie sie in gedruckten Büchern vorliegt") namenttich die Newtonsche zur Grundlage seiner Deduktion gemacht. Dies Ergebnis lautet kurz: Kants Aufgaoe sei die Legitimation der Erfahrung gewesen. Ich weise nach, dass Kant genau die entgegengesetzte Aufgabe, nämtich die Legitimation apriorischer (synthetischer) Urteile zu lösen suchte, dabei den Begriff der gemeinen (nicht wissenschaftlichen) Erfahrung benutzte und zwar nur als Mittel der Lösung verwandte, ferner dass Cohen den Kantschen Begriff der Erfahrung (den er für vieldeutig hält, der aber ganz eindeutig ist) verfehlte.

III. Methode und Ergebnis. Cohen hält die transscendentale Methode für wertvoll, die Ergebnisse der Kritik für zweifelhaft. Ich weise darauf hin, dass der Wert der Methode nicht beurteilt werden kann ohne die Wahrheit des Ergebnisses, ich zeige, dass das „Transscendentale" nicht die Methode, sondern der Gegenstand der Kritik ist, dass Cohen mit dem Begriff der „Methode" überhaupt keinen scharfen Sinn verbindet, namentlich sie nicht vom „Ergebnis" scheidet, und dass der Terminus „Methode" bei Cohen letztlich nichts bedeutet als einen „Versuch" mit zweifelhaftem Erfolge.

IV. Historisch und Rational: In vollkommenem Gegensatz zu Kant selbst behauptet Cohen, Kant könne nur historisch verstanden werden. Insbesondere setzt er sich in Widerspruch mit ausdrücklichen Hinweisen Kants. So will er Humes Problem nicht als wesentliche Anregung für Kant angesehen wissen, sondern macht Leibnitz zu seinem Vorgänger. Dass hier keine Interpretation mehr vorliegt, sondern eine in die Interpretation eingemengte Kritik wird klargestellt. Der rationale Standpunkt Kants wird gegen Cohen hervorgehoben, namentlich der unkantische Satz von der historischen Wandelbarkeit der Wahrheit wird widerlegt durch den Hinweis, dass der Historismus den Unterschied zwischen Gewissheit und Vollkommenheit der Erkenntnis, zwischen logischem und realem Zweifel übersieht.

Essen-Ruhr. E. Marcus.

Frank, Arthur. Friedrich Heinrich Jacobis Lehre vom Glauben.[1]) Eine Darstellung ihrer Entstehung, Wandlung und Vollendung. Selbstverlag. Magdeburg 1910. (143 S.).

Es ist gewiss nicht leicht, Fr. H Jacobis literarisch-philosophische Werke zu lesen, wenn man ihren letzten Sinn ergründen will. Es widerspricht sich darin vieles anscheinend, manches in Wirklichkeit, neben Unwesentlichem auch recht Wesentliches. Eine Lösung vieler Schwierigkeiten liegt in dem Nachweis dreier Entwicklungsstufen in Jacobis Gedankenwelt.

[1]) Das Tkema zu dieser Arbeit habe ich dem Verfasser zum Zwecke seiner Promotion an der Universität Halle gestellt als Gegenstück zu der ebeu-

Jacobi erstrebt und erreicht allmählich eine vollständige Befreiung vom Sensualismus, die mit einer ungleichen Auffassung der Bedeutung der Sinnesorgane Hand in Hand geht und schliesslich zur reinlichen Scheidung zwischen einer sinnlichen und intellektuellen und einer übersinnlichen Erkenntnis führt.

Auf eine genial enthusiastische Jugendperiode, in die Goethes Begegnung mit Jacobi fällt, folgt eine Wandlung von Grund aus und in gährender Entwicklung eine fortwährende Selbstbesinnung Jacobis auf das wunderbare Wesen der Persönlichkeit und der ausserhalb der Naturgesetzlichkeit möglichen und notwendigen Freiheit des Menschengeistes an der Hand einer Auseinandersetzung mit den Postulaten Kants, [mit dem Jacobi übrigens durch Hamanns Vermittlung gute Beziehungen zu unterhalten suchte (vgl. „Kantstudien" Bd. XV, H. 4, S. 553)]. Der zwingenden, aber starren und nackten Formel des kategorischen Imperativs will Jacobi die unmittelbare Offenbarung des Lebens entgegensetzen. In der zweiten Periode ist es daher wesentlich die sich im praktischen Erleben innerhalb der sinnlich endlichen Welt und in der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit offenbarende sittliche Freiheit, auf die sich seine Lehre vom Uebersinnlichen gründet.

An ihre Stelle tritt in der dritten Periode die auch die Freiheit erst begründende religiöse Vernunft, die als ein ursprünglicher Trieb zum Wahren, Guten und Schönen den einheitlichen göttlichen Kern im Menschen ausmacht. Den wesenhaften Grund alles höheren geistigen Lebens findet Jacobi jetzt ausschliesslich in dem Absoluten, d. h. in der einen gewaltigen Persönlichkeit Gottes, der die Menschen alle nach seinem Bilde mit einer instinktiven Vernunftanlage für die Entwicklung zu gehaltvollen Persönlichkeiten ausgestattet hat. Für diese religiöse Fassung seiner Philosophie bringt Jacobi zuletzt sogar eine christocentrische und modern anmutende religionsgeschichtliche Begründung.

So sehr Jacobi auch in den letzten Jahrzehnten seiner Entwicklung den Grund des geistigen oder besser religiösgenialen Wesens der Glieder der menschlichen Gemeinschaft nach Kants Vorgange in einer das individuelle geistige Leben möglichst ausgleichenden überpersönlichen „Vernunft" als dem eigentlichen Organe des Glaubens zu finden sucht, bleibt doch von Anfang bis zu Ende seines Entwicklungsganges, nur zuletzt in abgeklärterer Form der Grundgedanke von Jacobis Philosophie, die das Wahre, das Gute und das Schöne verwirklichende Gemeinschaft gottgewollter Persönlichkeiten, in denen sich auf religiöser Grundlage Demut mit Genialität vereinigt.

Magdeburg. Arthur Frank.

Adickes, Erich, Dr., Untersuchungen zu Kants physischer Geographie. Tübingen 1911. I. C. B. Mohr (Paul Siebeck) gr. 8. VIII, (344 S.).

Die Schrtft zerfällt in zwei Teile. Der erste, grössere, untersucht Verwandtschaftsverhältnisse und Entstehungszeit von 20 auf uns gekommenen Kollegheften, die auf Kants Vorlesung über physische Geographie zurückgehen. Nur zwei von ihnen sind Collegnachschriften, alle andern Abschriften oder Kompilationen, eines ist sogar aus mindestens neun Heften zusammengesetzt. Das Abschreiben kantischer Collegheftе muss in Königsberg ein blühender Industriezweig gewesen sein. Es zeigt sich, dass bei Benutzung aller derartigen Hefte äusserste Vorsicht am Platze und eine Behandlung nach streng philologischen Prinzipien notwendige Voraussetzung ist.

Stimmen zwei Hefte ganz oder teilweise wörtlich überein, so ist das ein sicheres Zeichen dafür, dass sie entweder Abschriften sind oder — bei minder weitgehender Verwandtschaft — wenigstens aus einer Vorlesung stammen. Eine Ausnahme könnten nur die in den Colleg über physische Geographie von Kant gegebenen Diktate bilden. Kants Diktattext ist in 10 Heften in grösserem oder geringerem Umfange vertreten; die 10 Relationen gehen auf zwei Grundtypen zurück, von denen erwiesen wird, dass sie nicht von Kant diktiert, sondern von seinem Manuskript abgeschrieben sind. In der Zwischenzeit zwischen

falls von mir veranlassten Schrift von Dr. E. Sänger, Kants Lehre vom Glauben. (Leipzig, Dürr 1902.) H. Vaihinger.

beiden Abschriften hat Kant an seinem Manuskript in sachlicher und formeller Hinsicht mancherlei geändert, ohne jedoch auch nur entfernt die Absicht zu haben, das Diktatmaterial auf die Höhe der wissenschaftlichen Forschung zu bringen. Beim Diktieren wird er seinen Text frei benutzt haben.

Dieser Diktattext bildet die Grundlage der letzten drei Fünftel von Rinks Ausgabe der physischen Geographie. Die ersten 52 Paragraphen sind von Rink, unter mancherlei Änderungen und Zusätzen, aus zwei Collegnachschriften zusammengesetzt, die sehr wahrscheinlich aus den Jahren 1775 und 1778 stammen.

Der II. Teil der Untersuchungen weist für die Europa und Amerika behandelnden Schlussabschnitte der Rinkschen Ausgabe (und damit auch des Diktattextes) die von Kant benutzten Quellen nach, die sämtlich sqätestens bis zur Ostermesse 1759 veröffentlicht wurden und von Kant vielfach wörtlich ausgezogen sind.

Tübingen. E. Adickes.

Zimmer, Hans, Dr. Männer, Bücher, Probleme. Langensalza 1911, Schulbuchhandlung von F. G. L. Gressler. (205 S.).

Skizzen und Studien, die in den letzten zwölf Jahren in wissenschaftlichen Zeitschriften und Blättern für weitere Kreise erschienen, sind hier vornehmlich in Rücksicht auf pädagogische Leser zusammengestellt, von denen man weiss, dass sie derartige Aufsatzsammlungen lieben und brauchen. Eine der Skizzen, „Immanuel Kant als deutscher Pädagog“, darf hier an erster Stelle genannt werden: es ist darin der Versuch gemacht worden, das Deutsche im Pädagogen Kant hervorzuheben, ebenso wie dies in den Aufsätzen über Ernst den Frommen und Herder geschah. Auch dem Nachfolger Kants auf der Königsberger Lehrkanzel, Herbart, sind drei Aufsätze gewidmet, deren letzter aber („Drei deutsche Erzieher in englischer Beleuchtung“) zugleich Pestalozzi und Fröbel betrifft. Ausser rein historischen und kritischen Studien aus dem Gebiete des Bildungswesens („François de Fénelon“, „Ein Wunderkind des 18. Jahrhunderts“, „Eine psychologisch-pädagogische Zeitschrift des 18. Jahrhunderts“, „Die Pädagogik des Pessimismus“, „Gedanken über die altgriechische Pädagogik“ u. s. f) und zwei volkskundlichen Skizzen über die Musik und das Brot im deutschen Volksaberglauben sind ferner zwei Gruppen von Aufsätzen zu unterscheiden, die aus der Praxis meines Berufs hervorgegangen sind: nach einer zwanzigjährigen Tätigkeit als Herausgeber von „Meyers Volksbüchern“ glaubte ich ein Wort mitreden zu dürfen über die Frage der Litteratur im Dienste der Volkserziehung, und als dem Leiter von „Gresslers Klassikern der Pädagogik“ (seit 1910), die in diesem Jahre auf ein fünfundzwanzigjähriges Bestehen zurückblicken, lag es mir nahe, das Problem der Herausgabe pädagogischer Klassiker von verschiedenen Seiten zu besprechen. Dass endlich auch hier das Thema „Volkstumspädagogik“ angeschlagen wurde, wird dem theoretischen Begründer dieses Begriffes niemand verargen.

Leipzig-R. Hans Zimmer.

„Die Philosophie des Als Ob.“

Mitteilungen über ein unter diesem Titel soeben erschienenes neues Werk.

Von dessen Herausgeber **H. Vaihinger.**

Der vollständige Titel dieses von mir herausgegebenen Werkes lautet: „Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche. Herausgegeben von H. Vaihinger.“ (Berlin, Verlag von Reuther & Reichard, 1911. XXXVI u. 804 S.)

Das Werk ist dem IV. Intern. Philosophischen Kongress in Bologna überreicht worden und enthält eine darauf bezügliche Widmung des Herausgebers. Wie ich dazu gekommen bin, die Herausgabe dieses schon vor einem Menschen-

alter verfassten Werkes auf mich zu nehmen, habe ich in der „Vorrede des Herausgebers“ kurz entwickelt, in der ich auch über meine redaktionelle Tätigkeit an dem Buche Rechenschaft gegeben habe.

Was den Verfasser des Werkes betrifft, so hat dieser in einem neugeschriebenen „Vorwort“ die Entstehung des Werkes in den 70er Jahren des vor. Jahrh. geschildert. Als Ergänzung hierzu diene die in dem Werke selbst nicht mit abgedruckte Vorrede, welche der Verfasser damals (1877) seinem Manuskript voranstellte, aus dem sie hier zum erstenmal abgedruckt wird; sie kann sehr wohl dazu dienen, Ursprung und Ziel des Werkes zu beleuchten, allerdings von dem speziellen Gesichtspunkt einer logischen Untersuchung aus, der den allgemein philosophischen Charakter des Werkes nicht ganz erkennen lässt. Doch soll von diesem noch am Schlusse dieser Mitteilung die Rede sein.

Vorrede.

Zu den folgenden logischen Forschungen bin ich ursprünglich durch eine mehr stilistische Beobachtung veranlasst worden. Philologische Studien hatten mich auf die Notwendigkeit geführt, dem logischen Werte der Partikeln besonders nachzuforschen; und unter den Partikeln reizten insbesondere die zusammengesetzten die Aufmerksamkeit. vornehmlich die Partikelverbindung **„als ob“** oder **„wie wenn“** war mir bei der Lektüre häufig aufgestossen. „Die Partikeln sind“, sagt Sigwart in seiner Logik I Pag. 235, „die sprachlichen Mittel, logische Beziehungen herzustellen.“ Jene Partikelverbindung ist das Mittel und Symptom einer logischen Beziehnung und zwar einer sehr verwickelten Beziehung, nach deren Analyse ich vergeblich in den logischeu Lehrbüchern suchte.

Bei dem eingehenderen Studium der Mathematik, der Mechanik und der Philosophie und insbesondere derjenigen Kants fand ich jene Partikelverbindung häufig angewendet. Insbesondere das Studium der „Geschichte des Materialismus“ von Lange machte mich von Neuem auf dieselbe aufmerksam. Ich fand, dass jene eigentümliche Partikelverbindung das sprachliche Mittel derjenigen logischen Beziehung von Urteilen sei, welche man hie und da **„Fiktion“** zu nennen angefangen hat. Ein encyclopädisches Studium des Gesamtgebietes der Wissenschaft hatte die Ansammlung eines fast unübersehbaren Materials zu diesem Punkte zur Folge. Ich bemerkte, dass man in allen Wissenschaften — in der einen mehr oder weniger als in der anderen — Annahmen machte, welche man sprachlich meisthin mit der Partikel „als ob“ einführte, Annahmen, welche man fast durchgängig Hypothesen nannte, und welche sich doch ihrer ganzen logischen Konstitution noch sehr weit von dem unterschieden, was man „Hypothese“ nennt. Ich land also, dass man unter dem Terminus „Hypothese“ zwei ganz verschiedene logische Funktionen vereinigt. Späterhin bemerkte ich allerdings, dass vereinzelte Unterscheidungen schon gemacht worden waren: allein in die Lehrbücher der Logik hatte diese Unterscheidung keinen Eingang gefunden.

Besonders bemerkenswert aber war mir die Beobachtung, dass die neuere Erkenntnistheorie, speziell Lange, eine Reihe von Vorstellungen und Annahmen, welche sowohl das gewöhnliche Bewusstsein als die Wissenschaft zu machen pflegen, als nachweislich falsche aufdeckte, jedoch mit der Restriktion, dass sie unentbehrlich oder wenigstens sehr nützlich seien trotz ihrer Falschheit. Ich fand, dass diese Annahmen **logisch** dieselbe Konstitution besitzen mit jenen durch die Partikelverbin'dung „als ob“ eingeführten Annahmen.

So entstand allmählich eine logische Theorie der Fiktionen: ich fand, dass es wissenschaftlich erlaubt resp. geboten ist, mit Bewusstsein willkürliche resp. falsche Annahmen zu machen, welche trotz ihrer Willkührlichkeit und Falschheit das wissenschaftliche Denken fördern. Diese Annahmen sind keine Hypotheken, sondern Fiktionen; sie werden meisthin mit der Partikelverbindung: „als ob“, „wie wenn“ eingeführt.

Das wichtigste war nun die Anwendung auf die Erkenntnistheorie; ich fand, dass eine Reihe von Annahmen und Vorstellungen, welche das diskursive Denken macht oder machen muss, logisch betrachtet solche Fiktionen seien. Diese Anwendung der logischen Theorie auf die Erkenntnistheorie ergab also das Resultat, dass das diskursive Denken eine Menge von Annahmen machen muss, welche trotz ihrer Falschheit unentbehrlich und nützlich sind; nur sind diese Annahmen nicht von vornherein mit dem Bewusstsein ihrer Fiktivität gemacht, dagegen zeigt sich, dass diese Annahmen auch nach ihrer Aufdeckung als rein fiktiver Vorstellungen nichtsdestoweniger dem Denken unentbehrlich bleiben und also von diesem mit dem Bewusstsein ihrer Falschheit angewendet werden.

Nachdem so Logik und Erkenntnistheorie mitgewirkt hatten, um die Theorie der Fiktionen zu ermöglichen, zeigte sich die Notwendigkeit, durch psychologische Analyse zu erklären, nicht nur, wie das Denken überhaupt zu solchen Annahmen komme, sondern auch, welches der Mechanismus ist, durch den vermittelst falscher Annahmen Wahres gefunden werde? Die Theorie wurde ergänzt durch die umfassende Beobachtung der Tätigkeit der logischen Funktion in ihrem lebendigen Wirken innerhalb der wissenschaftlichen Praxis der einzelnen Disziplinen. Nichts bietet einen höheren Reiz, als die merkwürdigen und höchst zweckmässigen Äusserungen der logischen Funktion in den scientifischen Methoden zu verfolgen.

Die Untersuchung der Art und Weise, wie es die logische Funktion angreift, vermittelst notorisch falscher Annahmen richtige Resultate zu erreichen, musste in das Gebiet der Abstraktion, der Einbildungskraft, sowie in das Problem der Einteilung der Urteile eingreifen, Punkte, welche denn auch in den vorliegenden Erörterungen soweit als notwendig behandelt sind.

Die eigentliche Wichtigkeit der Fiktion liegt aber im Gebiet der Erkenntnistheorie. Es eröffnete sich die Perspektive, alte historische und systematische Streitfragen der Philosophie mittelst der gemachten Unterscheidung zwischen Fiktion und Hypothese mit einem Schlage zur Entscheidung zu bringen. Es zeigte sich, dass, wenn man den logischen Massstab an Annahmen legte, oder an Vorstellungen, um deren Gültigkeit und Ursprung in der Erkenntnistheorie gekämpft wird, diese Annahmen und Vorstellungen nimmermehr als Hypothesen, sondern nur als Fiktionen sich erwiesen. Nun lag es nahe, zu zeigen, dass die logische Funktion in ihrer Anwendung auf das Wirkliche gezwungen ist, eine Reihe von Annahmen und Vorstellungen zu machen, welche notorisch falsch sind, welche aber doch ebenso nützlich als unentbehrlich sind. Die unverkennbare Analogie dieser erkenntnistheoretischen Annahmen (bes. der Kategorien) mit jenen Fiktionen, welche die einzelnen Wissenschaften, besonders die Jurisprutenz, die Mathematik und die mathematische Physik machen, eröffnete nun auch die Möglichkeit, die aus diesen Beispielen abstrahierte logische Theorie auch auf jene erkenntnistheoretischen Annahmen auszudehnen und dadurch also einerseits eine Reihe erkenntnistheoretischer Annahmen als spezielle Beispiele und Belege einer logischen Funktion nachzuweisen, und andererseits, wie so die Logik durch Erkenntnistheorie, so auch die Erkenntnistheorie durch die Logik zu bereichern und zu vervollkommnen.

Somit zeigte sich, dass das Denken sowohl in seinem vorwissenschaftlichen Stadium, also wesentlich als solches, wie es die Erkenntnistheorie untersucht, als auch in der bewusst wissenschaftlichen Anwendung eine Reihe von solchen Annahmen mache, welche ebenso willkürlich und falsch als fruchtbar und unentbehrlich sind. Die Aufgabe der Theorie war es nun, einerseits eine Methodologie der Fiktionen zu geben, also zu zeigen, wann, wo und wieweit solche fiktiven Annahmen zulässig seien, und insbesondere andererseits zu erklären, durch welchen Mechanismus es geschehe, dass das Denken mit Hilfe notorisch falscher Annahmen und Vorstellungen zu richtigen Resultaten gelange.

Das Eigentümliche unserer Betrachtungsweise liegt also vor allem darin, dass wir eine Reihe erkenntnistheoretischer Annahmen und Vorstellungen, also z. B. die Kafegorien, die Raum- und Zeitvorstellungen, sowie eine Reihe anderer Grundbegriffe, z. B. die Grundbegriffe der Mathematik vom **logischen** Gesichtspunkt aus derart betrachten, dass wir fragen: da diese Annahmen und Vorstellungen nicht in der Wahrnehmung gegeben werden, und dennoch vom Denken, von der logischen Funktion auf Veranlassung der Wahrnehmung gebildet worden sind, so fragt es sich, sind diese Annahmen und Vorstellungen, logisch betrachtet, Hypothesen?

Und wenn sich ergibt, dass die grössten Denker aller Zeiten solche Annahmen und Begriffe als subjektiv nachgewiesen haben, dass sie also unwirklich sind, so fragt sich weiter, was sind diese Annahmen dann? Logisch betrachtet sind sie dann Fiktionen.

Daraus erhellt, dass das, was der Erkenntnistheoretiker **subjektiv** und **objektiv** nennt, für den Logiker **fiktiv** und **hypothetisch** heisst. Dass aber damit nicht ein blosser Wechsel der Terminologie erreicht ist, sondern dass durch diese logische Betrachtungsweise erkenntnistheoretischer Fragen ein wirklicher Fortschritt gemacht werden kann, erhellt aus Folgendem. Wenn der Erkenntnistheoretiker eine Reihe von Annahmen oder Begrifen subjektiv nennt, so spricht er damit nur aus, dass sie unwirklich sind. Allein **wozu** dann solch subjektive Annahmen überhaupt da sind, und warum dann trotz solch subjektiver Annahmen die logische Funktion praktisch richtige Resultate erreicht, das ist damit nicht ausgesprochen, ja nicht einmal gefragt.

Fiktion ist eine logische Bezeichnung, keine erkenntnistheoretische, nämlich Fiktion in dem Sinne, dass darunter eine wissentlich falsche, aber fruchtbare, nützliche und unentbehrliche Annahme verstanden wird. Wenn wir also diesen Ausdruck in die Erkenntnistheorie einführen, so wenden wir einen, wie es scheint, ganz neuen, logischen Gesichtspunkt auf erkenntnistheoretische Probleme an.

Wenn man erkennt, dass auch in den einzelnen Wissenschaften eine ungeahnte Menge von fiktiven Annahmen gemacht wird, durch welche nichtsdestoweniger praktisch richtige Resultate erreicht werden, so wird man geneigt sein, auch bereitwillig anzuerkennen, dass die logische Funktion dieselben fiktiven Methoden schon bei den elementaren Regungen ihrer Tätigkeit anwende. Es ist klar, wohin wir mit dieser Bemerkung zielen: der Kritizismus erhält durch diese Betrachtungsweise eine ungeahnte Unterstützung.

Wenn wir also Kategorien für Fiktionen erklären, so ist darunfer ein wesentlich modifizierter Gedanke zu verstehen, im Verhältnis zu der Hume'schen Position; Hume nennt bekanntlich die „identity“ sowie die „relation of cause and effect“ — „fictions of blought“. Damit will er nur sagen, dass diese Begriffe willkürliche Einbildungen ohne objektive Berechtigung seien.

Hätte schon damals eine logische Theorie der Fiktionen bestanden, insbesondere der mathematischen und juridischen Fiktionen, so wäre die Anwendung dieser **logischen** Theorie auf jene **Erkenntnis**begriffe schon durch diese verwandte Ausdrucksweise nahegelegen. Allein es gab eben keine solche Theorie. Man hatte noch nicht allgemein erkannt, dass das Denken wissentlich falsche Annahmen machen könne, gerade um das Wahre zu erreichen. Die folgende Betrachtung sucht die logische Funktion als eine zwecktätige, zweckmässig funktionierende nachzuweisen und zu zeigen, wie und warum dieselbe durch Umwege das Wirkliche suche und erreiche.

Unser Hauptinteresse war darauf gerichtet, die Idendität der formaten Verstandeshandlungen in den äusserlich verschiedensten Fällen nachzuweisen, und so zeigen, dass die logische Funktion bei der Bildung von Kategorien genau auf dieselbe Weise verfahre, wie bei der Anwendung gewisser mathematischer Kunstgriffe. Durch diese Anwendung eines logischen Gesichtspunktes auf

erkenntnistheoretische Fragen wird die Möglichkeit eröffnet, dieselben viel exakter zu behandeln als bisher.

Man hat öfters die Notwendigkeit betont, die Erkenntnistheorie auf Psychologie zu begründen. Dagegen beruhe, so hiess es wenigstens, die Logik auf der Erkenntnistheorie. Wir wollen das letztere keineswegs bestreiten, aber wir glauben, einmal den Versuch machen zu dürfen, umgekehrt die Erkenntnistheorie auch auf Logik zu fundamentieren, und bei der Prüfung der Erkenntnisbegriffe diese nicht blos nach ihrem psychologischen Ursprung, oder nach ihrer Realität zu untersuchen, sondern vor allem nach ihrem logischen Wert, nach der logischen Funktion, welche sie selbst vollbringen. Es kommen hier also hauptsächlich zwei logische Begriffe in Betracht, die „Fiktion“ und die „Hypothese“. Unser Bestreben war, die meisten Erkenntnisbegriffe als Fiktionen nachzuweisen, d. h. als willkürliche und falsche Annahmen, welche aber dem Denken nicht blos etwa negativ unentbehrlich sind, (indem sie ein notwendiger, das Denken begleitender **Schein** sind), sondern welche demselben positiv unentbehrlich sind, indem sie ihm die besten Dienste leisten.

Der Standpunkt, auf den diese Untersuchungen hinauslaufen, in den sie einmünden. ist der **kritische Positivismus.** Wir verstehen darunter diejenige internationale Weltanschauung, welche auf den philosophischen Untersuchungen von Hume, Kant und auch Comte beruht. Dieser Standpunkt ist innerhalb der folgenden Forschungen nicht von vornherein eingenommen, sondern er wird, allmählich aus dem Hintergrund hervortretend, zum Teil darin begründet.

Ursprünglich liegt in rein logischen Untersuchungen an und für sich noch nicht die Tendenz, sich zu einer universellen Welt- und Lebensanschauung zu erweitern. Allein die eingehendere Verfolgung rein logischer Fragen führt den Tiefergehenden doch bald mitten hinein in rein erkenntnistheoretische, metaphysische und selbst sozial-moralische Fragen. Dies ist im Wesen der Logik selbst angezeigt: denn sie soll eine Theorie der Verstandeshandlungen geben, welche auf allen Gebieten menschlichen Wissens und Vorstellens das formale Band bilden. Die Logik untersucht die Formen des wissenschaftlichen Lebens auf allen Gebieten, und darum kann sie es auch nicht vermeiden, auf den materiellen Gehalt derselben einzugehen.

Es war uns indessen keineswegs in erster Linie um die Begründung des kritischen Positivismus zu tun; vielmehr liegt das Hauptinteresse zunächst auf dem rein logischen Gebiet, und dann auf der psychologischen Begründung logischer Formen. Denn die logischen Prozesse sind in allererster Linie psychische Prozesse. Es ist somit unsere Untersuchung eine Verbindung logischer, psychologischer und erkenntnistheoretischer Gesichtspunkte, welche aber streng durch Ein Band zusammengehalten sind. Sie ist ein Versuch, die Forschungen in der Psychologie, insbesondere Steinthals psychologische Gesichtspunkte mit den logischen Untersuchungen eines Lotze und Sigwart zu verschmelzen und besonders auf die erkenntnistheoretischen Fragen anzuwenden. In dieser letzteren Hinsicht nenne ich dankbar Lange und Laas als diejenigen, deren erkenntnistheoretische Untersuchungen am wichtigsten und fruchtbarsten für unseren Gesichtspunkt gewesen sind. Wenn es nicht immer durchgängig gelungen ist, diese Untersuchungen organisch zu verschmelzen und mit dem Eigenes in harmonischen Zusammenhang zu bringen, so mache ich besonders dafür die Schwierigkeit und den Umfang des Stoffes verantwortlich. Galt es doch neben diesen theoretischen Untersuchungen das ganze Anwendungsgebiet der logischen Funktion, also die ganze Wissenschaft zu durchsuchen nach Beispielen, um aus der Fülle des Materials die Theorie zu abstrahieren. Und bei jedem einzelnen Beispiel verlockt wieder die Geschichte eines solchen Punktes zu historischer Untersuchungen sowohl aus der allgemeinen Wissenschaftsgeschichte als aus der Geschichte der Philosophie, um bestätigendes Material für die eigene Ansicht in möglichster Vollständigkeit zusammenzufinden. Ist dieses doch doppelt notwendig, da manche der hier entwickelten Ansichten auf den ersten Anblick paradox erscheinen möchten, während sie doch faktisch,

wenn auch unter anderen Namen, teilweise schon wissenschaftliches Gemeingut sind, teilweise von grossen Philosophen ausgesprochen worden sind.

Bei der Fülle des zuströmenden Materials war es notwendig, teilweise eine eigene und neue Terminologie zu schaffen; ich wage die Hoffnung, dass auch diese dazu beitragen möchte, einige wissenschaftliche Fragen aufzuhellen. Wenigstens hat der Verfasser der „Geschichte des Materialismus", F. A. Lange, nicht blos seine volle Zustimmung zu dem von mir ergriffenen Gedanken mir ausgesprochen, sondern auch hinzugefügt: „Ich bin sogar überzeugt, dass der von Ihnen hervorgehobene Punkt einmal ein Eckstein der philosophischen Erkenntnistheorie werden wird."

* * *

Dem nunmehr nach 35 Jahren gedruckten Werke hat dessen Verfasser ein neues Vorwort vorausgesendet, in welchem er eingehender darauf hinweist, dass unterdessen 4 Strömungen in der Philosophie aufgekommen sind, welche sich mit den in seinem Werk ausgesprochenen Ideen nahe berühren und die daher auch die Rezeption seines Werkes begünstigen können: der Voluntarismus von Paulsen, Wundt, Eucken u. A., die biologische Erkenntnistheorie von Mach und Avenarius, die Philosophie von Friedrich Nietzsche und der Pragmatismus, bei welchem allerdings die unkritische Richtung desselben scharf abgelehnt wird.

Der Verfasser weist dann weiter darauf hin, dass auch eine Menge Einzelbestrebungen unterdessen aufgetaucht sind, welche sich zum Teil mit den Anschauungen seines Werkes decken, dasselbe bestätigen und in demselben ihrerseits Bestätigung und Begründung finden. Der Verfasser weist solche coïncidierende Bestrebungen nach in der allgemeinen Erkenntnistheorie z. B. bei Meinong, Baldwin u. A.; ferner in der naturwissenschaftlichen Erkenntniskritik z. B. bei Lipps, J. Schultz, P. Volkmann, Poincaré, Enriques u. A.; sodann in der Aesthetik, spec. bei Konr. Lange, dann in der Ethik, bes. bei Marchesini, fernerhin in der Religionsphilosophie, so bei Paulsen, Natorp, Lipsius, in dem „Symbolo-Fideismus" von Sabatier, im Modernismus, sodann in den neueren Interpretationen der Kantischen Ideenlehre, ferner bei den Neu-Idealisten und auch beim Monismus.

Schliesslich nimmt der Verfasser den Namen eines idealistischen Positivismus für sich in Anspruch, in welchem die in der Kantischen Philosophie gebundenen beiden Elemente, der Idealismus und der Positivismus, in einer etwas anderen Verbindung auftreten, als bei Kant selbst, doch so, dass der Verfasser immer noch auf der äussersten Linken des Kantianismus seinen Platz nehmen kann.

Das zeigt sich auch darin, dass der „Als-ob-Betrachtung" bei Kant allein über hundert Seiten gewidmet sind (S. 613—733). Dieser Abschnitt enthält eine erschöpfende Monographie dieses bis jetzt fast ganz übersehenen Gesichtspunktes bei Kant. Der Verfasser stellt sich dabei durchgehend auf die Seite Kants und adoptiert Kants Ideenlehre in deren radikalerer Form, die halbkritische, dogmatisierende entschieden ablehnend; gemäss seinem sich durchaus an das Gegebene, Erfahrene haltenden, alles Transscendente leugnenden Positivismus, aber andererseits als Idealist festhaltend an den Ideen als nicht bloss nützlichen, sondern notwendigen Fiktionen der Menschheit. So will der Verfasser auch ein „Kantianer" sein, aber ein Kantianer des 20. Jahrhunderts.

Dieser ausführliche Passus über Kant befindet sich im dritten Teil des Werkes, der den Titel führt: „Historische Bestätigungen“. **Der erste Teil** hat den Titel: Prinzipielle Grundlegung. Der erste Abschnitt gibt die „Aufzählung und Einteilung der wissenschaftlichen Fiktionen“, von denen 18 Arten aufgezählt werden: 1) Künstliche Klassifikation, 2) Abstraktive Fiktionen, 3) Schematische, paradigmatische, utopistische, typische Fiktionen, 4) Symbolische (analogische) Fiktionen, 5) Juristische Fiktionen, 6) Personifikative Fiktionen, 7) Summatorische Fiktionen, 8) Heuristische Fiktionen, 9) Praktische (ethische) Fiktionen, 10) Mathematische Fiktionen, 11) Die Methode der abstrakten Verallgemeinerung, 12) Die Methode der unberechtigten Übertragung, 13) Der Begriff des Unendlichen, 14) Die Materie und die sinnliche Vorstellungswelt, 15) Das Atom, 16) Die Fiktionen der Mechanik und der mathematischen Physik, 17) Das Ding an sich, 18) Das Absolute.

Ein zweiter Abschnitt gibt dann die „Logische Theorie der wissenschaftlichen Fiktionen“; besonders sei hingewiesen auf Kap. XX: „Abgrenzung der wissenschaftlichen Fiktion von anderen Fiktionen, bes. der ästhetischen“, Kap. XXI: „Unterschied der Fiktion von der Hypothese“, Kap. XXII: „Die sprachliche Form der Fiktion: Analyse des Als ob“, Kap. XXIV: „Die Hauptmerkmale der Fiktionen“, Kap. XXVI: „Die Methode der Korrektur willkürlich gemachter Differenzen, Methode der entgegengesetzten Fehler“, Kap. XXVII: „Das Gesetz der Ideenverschiebung“.

Ein dritter Abschnitt gibt „Beiträge zur Geschichte der Fiktion und ihrer Theorie“ bei den Griechen und Römern, im Mittelalter, in der Neueren Zeit, bes. bei Kant, Maimon, Herbart, Lotze.

Ein vierter Abschnitt entwickelt „die erkenntnistheoretischen Konsequenzen“, bes. in den Kapiteln: „Die Verfälschung der Wirklichkeit durch die logischen Funktionen (Logischer Optimismus, Pessimismus und Kritizismus)“, „die Kategorien als Fiktionen“, „Praktische Zweckmässigkeit der kategorialen Fiktionen“.

In einem **Zweiten Teil** des Werkes sind „Spezielle Ausführungen“ zu dem Bisherigen gegeben in 28 Paragraphen; speziell sei hingewiesen auf § 3 „Adam Smith's nationalökonomische Methode“, § 6 „die fingierte Statue Condillacs und Ähnliches“, § 10 „die Fiktton der Kraft“, § 11 „Materie und Materialismus als Hilfsvorstellungen“, § 12 „die abstrakten Begriffe als Fiktionen“, § 13 „die Allgemeinbegriffe als Fiktionen“, § 18 „die Atomistik als Fiktion“, § 20 „die Fiktion des reinen, absoluten Raumes“, § 21 „Fläche, Linie, Punkt usw. als Fiktionen“, § 22 „die Fiktion des Unendlich-Kleinen“, § 23 „Zur Geschichte der Infinitesimal-Fiktion“, § 26 „der Sinn der Als-Ob-Betrachtung“, § 27 „das fiktive Urteil“, das als eine bisher übersehene Urteilsform in Anspruch genommen wird.

Der **dritte Teil** enthält, wie schon bemerkt, „Historische Bestätigungen“. Hierbei sind 120 Seiten der „Als-Ob-Betrachtung bei Kant“ gewidmet, die schon in dessen vorkritischen Schriften nachgewiesen und dann in den kritischen Schriften sorgfältig bis ins Einzelnste verfolgt wird. Unter diesem Gesichtspunkt werden bes. folgende Schriften Kants analysiert: Kritik der reinen Vernunft, Prolegomena, Grundlegung zur Metaph. d. Sitten, Kritik d. prakt. Vernunft, Religion i. d. Gr. d. bl. V., Kritik der Urteilskraft, Fortschritte der Metaphysik, Rechtslehre, ferner bes. das *Opus Postumum*: in

diesem hat Kant einerseits die Scheidung von Ding-an-sich und Erscheinung als eine blos methodische, subjektive Fiktion erkannt, und andererseits die reine Fiktivität der Gottes i d e e mit vollster Klarheit und Entschiedenheit unzähligemale ausdrücklich behauptet. Das bisher verkannte *Opus Postumum* wird damit als eine wichtige Etappe in Kants Entwicklung erkannt, womit der Kantforschung neue Aufgaben gestellt werden.

In einem zweiten Abschnitt wird „Forberg der Veranlasser des Fichte'schen Atheismusstreites und seine Religion des Als-Ob" behandelt. Forberg erscheint als der legitime Fortsetzer der Kantischen Religionsphilosophie; seine bisher vernachlässigten Schriften werden in den Vordergrund des Interesses gestellt. Seine „Religion des Als-Ob" wird als die echteste Interpretation der Kantischen Ideenlehre anerkannt.

Als Fortsetzung derselben Richtung wird dann „Lange's Standpunkt des Ideals" erkannt, der nun nicht mehr als eine individuelle Idiosynkrasie Lange's erscheint, sondern als ein berechtigtes, ja notwendiges Glied der Entwicklung der modernen Religionsphilosophie.

Ein vierter und letzter (vom Verfasser erst neuerdings seinem Werk hinzugefügter) Abschnitt behandelt „Nietzsche und seine Lehre vom bewusstgewollten Schein". Diese bisher nicht genügend gewürdigte Lehre Nietzsche's verfolgt der Verfasser bis ins Einzelnste, und weist nach, dass Nietzsche's „Wille zum Schein" im Wesentlichen identisch ist mit der „Philosophie des Als Ob". Der Verfasser weist auch die Kantischen Wurzeln dieser Nietzsche'schen Lehre nach, und zeigt, dass Nietzsche-Zarathustra auf dem besten Wege war, Kants Lehre von den notwendigen religiösen Fiktionen der Menschheit wiederaufzurichten, welche Kant spec. in seinem *Opus Postumum* entwickelt hat, dem er merkwürdiger Weise auch den Titel „Zoroaster" geben wollte.

* * *

Zum Schluss seien hier die Worte wiederholt, in welche die „Vorrede des Herausgebers" ausklingt: „So wie es nun ist, mag das Werk Manchem das lösende Wort in quälenden Problemen bringen, manch Anderen aus dogmatischer Ruhe in neue Zweifel stürzen, bei Vielen Anstoss erregen, aber hoffentlich auch Einigen neue Anstösse geben".

Mitteilungen.

Die Kr. d. pr. V. in polnischer Sprache.

Es wird für die Leser der K.-St. von Interesse sein, zu erfahren, dass die Kr. d. pr. V. soeben in polnischer Uebersetzung erschienen ist. Diese bildet den sechsten Band der „Publikationen der polnischen philosophischen Gesellschaft in Lemberg". Uebersetzt ist das Werk Kants von Felix Kierski. Professor Dr. M. Wartenberg in Lemberg hat die Uebersetzung durchgesehen und eingeleitet.

Die „Biblioteca Filosofica“ in Florenz.

Von Hans Prager.

In Florenz (Piazza Donatello 5) befindet sich seit 2 Jahren eine Institution die das Interesse aller philosophischen Kreise verdient. Die „Biblioteca Filosofica“ verdankt ihre Entstehung einer kleinen Gruppe von Studenten, welche vor ca. 5 Jahren durch ihre Gründung einen Mittelpunkt für das philosophische Leben Florenz' und Italiens überhaupt zu schaffen suchten, jedoch „mit einem mehr vagen und unbestimmten Zweck“. (Con uno scopo piettosto vago e indefinito). Nach einer Periode der Unsicherheit wurde im Herbste des Jahres 1908 eine philosophische Bibliothek durch die Generosität einer reichen Person instandgesetzt, ihren eigenen Weg zu finden und im Bereiche des italienischen Denkens sich zu betätigen und zu kräftigen. — Der Sinn und Zweck dieser Institution liegt nun vor allem mehr in ihrer praktischen und kulturphilosophischen Tätigkeit beschlossen, und erfüllt sich weniger in der Sphäre des theoretisch-konstruktiven Denkens, wenn auch diese Seite des Philosophierens in der Bibliotheca Filosofica beachtet wird, allerdings in einer Weise, die dem plastischen, inductiven und lebhaften italienischen Naturell näher liegt, als dem diskursiv-logischem Denken des deutschen Philosophen. — Mit anderen Worten: Es wird mehr Moralphilosophie als Erkenntnistheorie getrieben. „Wir glauben, dass der Wert des Individuums bestimmt sein kann nach der Höhe der Ideale, ebenso wie sein Charakter bestimmt wird nicht nach der Güte seiner Absichten, aber nach der Kraft und der Rechtfertigung seiner Handlungen“. (Noi crediamo che il valore d'un individuo possa esser determinato dall' elevatezza del suo ideale, come il suo carattere viene determinato non dalla bontà delle sue intenzoni, ma della forza e dalla sincerità dei suoi atti).[1] In diesem — sozusagen — philosophischem Glaubensbekenntnis wird jede Denkbewegung in Worten ausgedrückt, die einerseits den denkbar weitesten Abstand von jeder theoretischen Erkenntnistheorie hat, anderseits am präzisesten als pragmatische Philosophie im weitesten Sinne charakterisiert werden kann. Eine Kritik dieses leider völlig unzulänglichen und uns Deutschen trotz des Jamesschen Progmatismus sicherlich nicht zureichenden Standpunktes erledigt sich hier schon deshalb von selbst, weil es uns hier nicht auf eine Kritik von Theoremen, sondern auf eine Schilderung einer Institution ankommt, deren Existenz man dankbar begrüssen muss, da sie in Deutschland in dieser Art nicht existiert.

Ich will nun bloss noch einen Gedanken aus dem Programme der Bibleoteca filosofica hervorheben, welchen die kulturphilosophische Tendenz dieses Instituts anstrebt, um sodann auf seine äussere Struktur zu sprechen zu kommen. — „Kultiviert sein, heisst Mensch sein, heisst seine eigene Vernünftigkeit entwickelt haben; und nur eine kultivierte Person befindet sich in einem Zustande vollendester Uebereinstimmung mit der Welt, die ihn umgibt“. — In Wahrheit setze die Kultur so die wahre Bestimmung des Menschen, das edle Ziel, nach dem er mit all' seinen Kräften streben soll. (Essere còlto significa essere uomo, aver svileeppato la propria razionaletà; e solo la persona còlta si trova in un' attitudine di perfett a rispondenza col mondo che la circonda. — Intesa così la cultura costituisce la vera finalità dell' uomo, la nobile méta verso cui egli deve tendere con ogni suo sforzo.

Die Bibliotcca filosofica gibt Bolletini heraus, die die Tätigkeit des Institutes zum Inhalte haben. Bisher sind 17 Nummern erschienen. Diese Bolletini berichten über die Vorträge, die abgehalten wurden, über stattgefundene Diskussionen, über dem Institute zum Geschenke gemachte oder von ihm angekaufte Bücher und Zeitschriften, ferner über Sonstiges, was den technischen Verkehr der Bibliothek mit seinen Mitgliedern betrifft, und bringt endlich auch Antworten auf Anfragen — Literatur betreffend — seiner Mitglieder. Folgende interessante

[1] Dieser Satz ist entnommen dem „Bolletino della Biblioteca Filosofica, Firenze, Dicembre 1908 Anno I. Num. I.“ u. z. jenem Abschnitt darin, der überschrieben ist: „La nostra Biblioteca“, in dem das Programm dieses Institutes niedergelegt ist. Von diesen „Bolletinis“ wird oben weiter die Rede sein.

Notizen sind diesen Bolletini zu entnehmen: Es fanden bisher folgende bemerkenswerte Vorträge statt, u. z.: Professor Carlo Formichi: Die klassischen philosophischen Systeme Indiens und der Pessimismus, der sie durchdringt. — Giuseppe Prezzolini: Die Philosophie von Bergson. — Roberto G. Assagioli: Poesie und Philosophie. — Giovanni Papini: Die philosophischen Poesien des Thom. Campanella. — Mario Calderoni: Die Philosophie der Werte. — Georges Dumesnil: „La connaissance du moi" u. a. — Um Freunde und Studierende der Philosophie an das Institut zu ketten, wurde ein Circolo di Filosofia gegründet, dem u. a. folgende Personen angehören und der die Diskussionen leitete. Es sind dies: Benedetto Croce, Brentano, Calderoni, Papini, Prezzolini etc.

Durch Zahlung eines Mitgliedsbeitrages, der nicht hoch ist, kann man Mitglied des Institutes werden, sich Bücher entlehnen und an den Vorträgen und Diskussionen teilnehmen. — Es liegen natürlich auch sehr viel deutsche philosophische Werke auf, auch die Werke Kants in deutschen und italienischen Ausgaben. — Von Kant selbst war jedoch in den bisherigen Vorträgen fast gar nicht die Rede.

Die Philosophische Gesellschaft in Berlin.
(gegr. 1843).

Von der Philosophischen Gesellschaft in Berlin erhalten wir folgende Nachricht:

Zur persönlichen Annäherung und besonders zum mündlichen Gedankenaustausch der in Berlin wohnenden Freunde der Philosophie besteht nun bald 70 Jahre die Philosophische Gesellschaft in Berlin, welche in der Regel an dem letzten Sonnabend jedes Monats (ausser Juli und August) zu zwangloser Aussprache beim Symposion (3 Uhr) und folgendem philosophischen Vortrag (5 Uhr) nebst Erörterung zusammenkommt. Zu den Mitgliedern gehören eine ganze Anzahl Mitglieder der Kant-Gesellschaft. Auch auswärtige Philosophen, welche ihr Weg nach Berlin führt, sind als Gäste bei unseren Sitzungen hochwillkommen. Z. Zt. ist das Versammlungslokal die Weinstube „Zum Rebstock", Markgrafenstr. 48 (am Gendarmenmarkt). Etwaige Anfragen bittet man zu richten an den Schriftführer, Herrn Direktor Dr. F. J. Schmidt, Berlin O. 27, Ifflandstrasse 11.

Ein wiederaufgefundener Brief Kants.

In einer Manuskriptsammlung der Universitätsbibliothek in Helsingfors hat der dortige Geschichtsprofessor M. G. Schybergson einen bis jetzt noch nicht bekannten Brief Kants aufgefunden, vom 15. Okt. 1791, an den Königsberger Professor S. G. Wald. Der Brief betrifft amtliche Angelegenheiten (Examenskommission, Prüfungsarbeiten, Zeitungs-Zensur). Die Herausgabe des Briefes erfolgte in den *Acta Societatis Scientiarum Fennicae* (Tom. XXXVIII, N. 3), in deutscher Sprache, mit Transskription und Facsimile des Briefes. — 50 Abdrücke sind von der Geschäftsführung der Kantgesellschaft an solche Mitglieder gratis versendet worden, welche, einer Aufforderung der diesjährigen Neujahrsmitteilung entsprechend, darum gebeten haben.

Kantgesellschaft.

Mitgliederverzeichnis für das Jahr 1910.

Ehrenmitglied.

Geheimer Regierungsrat Stadtrat a. D. Professor Dr. Walter Simon, Königsberg i. Pr., Ehrenbürger der Stadt Königsberg.

Jahresmitglieder 1910.

(Jahresbeitrag 20 M.)

Professor Dr. Narciss Ach, Königsberg i. Pr., Tragheimer Kirchenstr. 58.
Dr. Erich Adickes, Professor an der Universität Tübingen, Neckarhalde 58.
Dr. phil. Severin Aicher, Repetent, Tübingen, Wilhelmsstift.
Dr. Bernát Alexander, Professor an der Universität Budapest IV., Franz-Josef-Quai 27.
Dr. phil. Johannes Amrhein, Seminar-Oberlehrer in Rheydt, Bez. Düsseldorf, Gartenstrasse 154.
Dr. Apel, 1. Vorsitzender der „Freien Hochschule" Berlin, Charlottenburg, Uhlandstrasse 194.

Dr. phil. Kurt Bache, Posen W. 3, Hedwigstrasse 3.
Dr. Hugo Bergmann, Beamter der k. k. Universitätsbibliothek, Prag VII, Baumgarten 102.
Dr. Rudolf Biach, Florenz, Lungarno Torrigiani 1.
Dr. W. Biegauski, Primärarzt am allgemeinen Krankenhaus, Czenstochau (Russ. Polen), Teatralnaja 32.
Dr. W. E. Biermann, Professor an der Universität Leipzig, Wiesenstrasse 3b.
Geheimer Sanitätsrat Dr. med. Alfons Bilharz, Sigmaringen.
Mr. George Ashton Black, New York, 621 W. 113th Street.
Fabrikdirektor Dr. Paul Boehm, Wilmersdorf bei Berlin, Jenaerstr. 14.
Lic. Dr. Boelcke, Dresden-Blasewitz, Deutsche Kaiserallee 39.
Dr. Otto Boelitz, Direktor der Deutschen Schule in Barcelona, Barcelona-Gracia, 4sta Ana 4.
Nicolai Boldyreff, St. Petersburg, Krestowski ostrow, Morskoi prospekt 1.
Cand. class. litt. D. E. Bosselaar jr., Utrecht, Bleyenburgkade 41.
Dr. Bötte, Pfarrer, Allendorf (Werra).
Privatdozent Dr. Max Brahn, Leipzig, Waldstrasse 56.
Eliza Mercédes Brandes (aus Buenos-Aires), Lemgo in Lippe-Detmold, Bismarckstr., Ostertor.
Geheimer Sanitätsrat Dr. Brennecke, Magdeburg, Westendstrasse 35.
D theol. Ph. Bridel, Professeur à la Faculté de Théologie de l'Église Libre, Lausanne, Route de Morges 15.
Dr. A. Brotherus, Universität Helsingfors, Fabrikstrasse.
Dr. phil. Nicolai von Bubnoff, Heidelberg, Gaisbergstrasse 68
Oberlehrer Dr. Artur Buchenau, Charlottenburg, Schlossstrasse 46.
Dr. Georg E. Burckhardt, Laubach bei Giessen.

† Dr. med. W. Camerer, Medizinalrat, Urach (Württemberg).
Dr. Paul Carus, The Open Court Publishing Co. Chicago 378—388 Wabash Ave.
Dr. Ernst Cassirer, Privatdozent, Berlin W. 50, Pragerstrasse 9.
Dr. B. Christiansen, Freiburg i. Br., Lorettostrasse 33, ab Mitte Mai 1911: Buchenbach i. Schwarzwald.
Frau Professor Helène Claparède-Spir, Genf, Champel 11.
Dr. phil. Otto Closs, Jena, Jenergasse 18.
Oberlehrer A. Cramer, am kgl. Luthergymnasium in Eisleben, Lindenstr. 9.
Professor Dr. Jonas Cohn, Freiburg i. B., Talstrasse 62.
Professor Benedetto Croce, Senatore del Regno, Neapel, Via Atri 23.

Dr. Delbos, Professeur à l'Université de Paris, Quai Henry IV 46.
Dr. phil. Jan van Delden, Fabrikant, Gronau i. W.
Professor Dr. Giorgio Del Vecchio, nella R. Università di Bologna.
Dr. phil. et jur. Oskar Döring, Chemnitz, Adolfstrasse 5.
Dr. H. Dreyer, Florenz, Via Coluccio Salutati 72.
Dr. Hans Driesch, Privatdozent an der Universität Heidelberg, Uferstrasse 52.
Professor Dr. E. Dürr, an der Universität Bern, Bern, Seftigenstr. 53.
† Johannes Fr. Dürr, Verlagsbuchhändler und Landtagsabgeordneter, Leipzig, Querstrasse 14.
Professor Dr. G. Dwelshauvers, Brüssel, rue du tabellion 8.
Dr. jur. Hermann Dzialas, Breslau II, Tauentzienstrasse 58.

Pfarrer Friedrich Ebeling in Erbisdorf bei Brand i. Sa.
Dr. rer. pol. et phil. Hans Ehrenberg, Privatdozent, Heidelberg, Bergstr. 78.
Dr. O. A. Ellissen, Professor, Einbeck (Hannover).
Professor Dr. Theodor Elsenhans, an der Technischen Hochschule Dresden, Hohe Strasse 37 b.
Oberlehrer Arthur Ely, Stettin, Wilhelmstrasse 23.
Dr. jur. Bernhard Carl Engel, Berlin-Zehlendorf (Wannseebahn), Schützstrasse 26.
Dr. Enno Enkelstroth, Ammendorf bei Halle a. S., Schachtstrasse 3.
Jacob H. Epstein, Frankfurt a. M., Hermannstrasse 22.
Dipl.-Ing. Georg Erdmann, Assistent der Kgl. Bergakademie, Freiberg i. Sa., Nonnengasse 9.
Professor Dr. Franz Erhardt, Universität Rostock, Lloydstrasse 9.
Pfarrer Dr. phil. Wilhelm Ernst, Enzheim bei Strassburg i. E.
Geheimer Hofrat Professor Dr. Rudolf Eucken, Jena, Forstweg.
Dr. phil. Oskar Ewald, Privatdozent an der Universität, Wien XIX, Scheibengasse 15.

Professor Dr. Richard Falckenberg, an der Universität Erlangen, Goethestrasse 20.
Dr. Hugo Falkenheim, München, Franz Josefstrasse 15.
Dr. Anton Feigs, Gross-Lichterfelde, Zehlendorferstrasse 15.
Obermedizinalrat Dr. v. Fetzer, Kgl. Leibarzt, Stuttgart, Akademie.
Dr. phil. Feyer, am Realgymnasium in Chemnitz.
Mc. Horace Finaly, Paris, Avenue Hoche 31.
Geheimer Justizrat Professor Dr. Finger, Halle a. S., Reichardtstr. 2.
Dr. Ernst Fischer, Oberlehrer in Wollstein (Posen).
Rechtsanwalt Julius Fischer, Karlsruhe (Baden), Kaiserstrasse 160.
Oberlehrer G. Fittbogen, Rixdorf, Hertzbergstrasse 15.
Edmund Foerster, Kandidat des Höheren Lehramts, Rogasen, Bez. Posen, Kl. Posenerstrasse 326.
Frau Dr. Elisabeth Förster-Nietzsche, Weimar, Nietzsche-Archiv, Luisenstrasse 36.
Cand. phil. Fritz Frankfurther, Göttingen, Weender Chaussee 34.
Dr. Erich Franz, Oberlehrer, Kiel, Sophienblatt 64.
Dr. Max Frischeisen-Köhler, Privatdozent an der Universität Berlin, S. 14, Sebastianstrasse 87.

Oberstabsarzt Dr. Jos. Ans. Froehlich, Dresden, Loschwitzerstrasse 4.
Lic. Emil Fuchs, Pfarrer, Rüsselsheim a. M.

Dr. phil. Stanislaus Garfein-Garski, Krakau, Grodgasse 69.
Dr. R. Gaul, Sanitätsrat, Stolp i. P.
† Dr. Karl Gebert, München, Leopoldstrasse 70.
Privatdozent Dr. Moritz Geiger, München, Ainmillerstrasse 13 I.
Dr. V. Geisler, Prediger, Friedenau, Friedrich-Wilhelmplatz 11.
Dr. Kurt Geissler, Lonay, Kanton Vaud (Schweiz), Château Roman.
Dr. med. et phil. Gent, Osnabrück, Eisenbahnstrasse 8.
A. Gerhardt, Pfarrer in Altsorge bei Driesen.
Dr. Alfred Giesecke, Verlagsbuchhändler, Leipzig, Poststrasse 3.
Dr. Giessler, Erfurt, am Augustapark 2.
August J. Giss, Boulder, Colorado U. S. A.
Landgerichtsdirektor Dr. H. Goebel, Charlottenburg, Tegeler Weg 97.
Fräulein Huberta Goesen, Strassburg i. E.. Wenkerstrasse 8.
Rechtsanwalt Willi Goldberg, Charlottenburg 4, Waitzstrasse 32.
Rudolf Goldscheid, Wien III, Richardstrasse 1.
Privatdozent Dr. Heinrich Gomperz, Wien XII, Grünbergstrasse 25.
Dr. Gerhardt Gotthardt, Charlottenburg, Grolmanstrasse 59 a.
Rechtsanwalt Dr. Richard Grasshoff, Berlin W. 57, Bülowstrasse 21.
Superintendent a. D., D. thel. Georg Graue, Nordhausen a. H., Promenade 6.
Dr. Georg Groddeck, Baden-Baden, Ybergstrasse 15.
Privatdozent Dr. Julius Guttmann, Breslau, Gartenstrasse 51.
Dr. med. H. Gutzmann, Universitäts-Professor in Berlin W., Schöneberger Ufer 11.

Dr. P. Haeberlin, Privatdozent a. d. Universität Basel, Binningen b. Basel.
Privatdozent Dr. phil. u. jur. Emil Hammacher, Bonn, Koenigstrasse 34.
Geheimer Hofrat Professor Dr. Adolf Hansen, Dir. d. bot. Gart. Giessen, Löberstrasse 21.
Fräulein Dr. phil. Frida Hansmann, Worms, Sebastian Münsterstr. 31.
Frau Eduard von Hartmann, Berlin W., Würzburgerstrasse 12.
Privatdozent Dr. Nicolai Hartmann, Marburg a. Lahn, Ockershäuser Allee 13.
Dr. P. Hauck, Oberlehrer in Essen a. R., Bernhardstrasse 26.
Eugen Hecker, Fabrikdirektor, Braunschweig, Kaiser-Wilhelmstrasse 50.
J. N. Heidemann, Geh. Kommerzienrat, Köln a. Rh.
Dr. Heinz Heimsoeth, Marburg a. L., Lutherstrasse 6.
Dr. Bernhard Hell, Wickersdorf bei Saalfeld (Saale).
Fräulein Marguerite Hellin, cand. phil., Wisch (Vogesen).
Dr. phil. J. U. Herz, Wien VIII, Josephstädterstrasse 29.
Dr. Sergius Hessen, St. Petersburg, Malaja Konjuschevnaja 3, bis 1. 8. 1911: Freiburg i. B., Tivolistrasse 34.
Dr. phil. G. Dawes Hicks, Professor of Philosophy in University College, London.
Dr. phil. J. W. A. Hickson, Montreal (Canada), Mountain street 272.
Direktor Siegfried Hirschberg, München, Herzogspitalstrasse 14.
Dr. Karl Hoffmann, Charlottenburg, Schlüterstrasse 62.
Dr. K. B. Hofmann, Hofrat, Professor an der Universität Graz, Schillerstr. 1.
Dr. Alois Höfler, Universitätsprofessor, Wien XIII, 2, Penzing, Onno Kloppgasse 6.
Rechtsanwalt Dr. G. Hollander, Berlin, Monbijouplatz 4.
Dr. Richard Hönigswald, Privatdozent an der Universität Breslau V, Tauentzienstrasse 7.
Dr. phil. G. Huber, Grassau (Oberbayern).
Friedrich Freiherr v. Hügel, London-Kensington W., Vicarage Gate 13.
Professor Dr. E. Husserl, an der Universität Göttingen, Hoher Weg 7.

Bernhard Ihringer, Karlsruhe i. B., Kriegsstrasse 137.
Geheimer Reg.-Rat Professor Dr. J. Imelmann, Berlin-Charlottenburg 4, Giesebrechtstrasse 13.

Dr. Wladimir Iwanovsky, Privatdozent, Kasan, Universität.

Dr. Jacobs, Oberlehrer, Essen-Rüttenscheid, Elfriedenstrasse 38.
Privatdozent Dr. Günther Jacoby, Research-Fellow in philosophy at Harvard-University, Cambridge (Mass.) U. S. A.
Geheimer Schulrat Hermann Jaeger, Offenbach a. M.
Dr. Ludwig Jaffé, Berlin W. 50, Rankestrasse 34.
Professor Dr. W. Jerusalem, Wien XIII, 6, Fichtnergasse 2.
Dr. phil et jur. R. Jörges, Halle a. S., Seebenerstrasse 61.
Dr. Franz Jünemann, Kgl. Gymnasial-Oberlehrer in Neisse (Schlesien), Zollstrasse 10.

Privatdozent Dr. Willy Kabitz, Breslau, Kaiserstrasse 88.
Major a. D. L. Kade, Coburg, Brückenallee.
Justizrat Siegfried Katz, Rechtsanwalt u. Notar, Charlottenburg, Leibnizstr. 60.
D. Dr. Katzer, Pastor primarius a. D., Kirchenrat, Oberlössnitz-Dresden, Kaiser Wilhelmstr. 19.
Dr. phil. Hans Keller, Chemnitz—Altendorf, Weststrasse 110.
Professor Dr. Kern, Generalarzt, Inspekteur der 2. Sanitätsinspektion, Berlin-Wilmersdorf I, Xantenerstrasse 4.
Direktor Max Kern, in Fa. Gebr. Hüffer, Lodz (Russland), Wólczanska 243.
Dr. Gustav Kertz; Sekretär des Christl. Vereins junger Männer, Am Steinthor, Nürnberg.
Oberlehrer Kurt Kesseler, Thorn.
Hermann Graf von Keyserling, Rayküll bei Rappel (Estland).
Dr. med. Paul Kieback, Praktischer Arzt, Drossen.
Dr. Gerhardt Kip, Neuenhaus in Hannover.
Oberbürgermeister Dr. Martin Kirschner, Berlin N. W., Alt Moabit 90.
Franz Kluxen, cand. phil., Münster i. Westf., Langenstrasse 1.
Otto Kohlmann, Greiz, Elstersteig 7.
Professor Dr. E. König, Sondershausen.
Professor Lic. theol. Dr. Koppelmann, Privatdozent an der Universität, Münster i. W., Breul 12.
Dr. med. Joseph Kremer in Mahrenberg in Steiermark.
Dr. Richard Kroner, Freiburg i. Br., Schwimmbadstrasse 19.
Professor Dr. Eugen Kühnemann, Universität Breslau, Breslau-Krietern, Altes Schloss.
Professor Dr. Oswald Külpe an der Universität Bonn, Beringstrasse 5.
Dr. Friedrich Kuntze, Nordhausen a. Harz, Bahnhofstrasse 8.
Georg Küspert, Inspektor am Königl. Prot. Alumneum in Ansbach (Bayern).

Dr. J. Lange-Lonkorrek, Lonkorsz, Westpreussen.
Adolf Lapp, Paris, rue de Ponthieu 5.
Dr. phil. Iwan Lapschin, Privatdozent an der Universität St. Petersburg, Kirotchnaja 7.
Geh. Regierungsrat Dr. A. Lasson, Professor, Friedenau-Berlin, Handjerystrasse 49.
Prof. Dr. Leers, Eisleben.
Geheimer Reg.-Rat Professor Dr. Rudolf Lehmann, an der Akademie Posen W. 3, Derfflingerstrasse 7[I].
Privatdozent Dr. phil. Lic. theol. Otto Lempp, Universität Kiel, Waldemarstrasse 1[I].
A. Levy, Hamburg, Fruchtallee 69.
Dr. Heinrich Levy, Suhl i. Th. (z. Z. Friedenau, Wilhelmstrasse 12).
Dr. J. A. Levy, Advokat, Amsterdam.
Dr. Levy-Brühl, Professor, Paris, Rue Lincoln 7.
Cand. phil. Albert Lewkowitz, Breslau XIII, Kronprinzenstrasse 21.
Dr. Arthur Liebert, Berlin W. 15, Fasanenstrasse 48, stellvertretender Geschäftsführer der Kantgesellschaft.
Franz v. Liel, Kgl. Regierungsassessor, München, Von der Tannstrasse 11.

Dr. Hans Lindau, Berlin-Charlottenburg, Kantstrasse 123.
Privatdozent Dr. Paul Linke, Jena, an der Westschule 3.
Karl Linnebach, Militär-Intendanturassessor, Posen O, Gartenstr. 10.
Oberstabsarzt Dr. Lippelt, Braunschweig, Theaterwall 18.
Dr. Edmund v. Lippmann, Professor, Halle a. S., Raffineriestrasse.
D. Dr. Loofs, Professor an der Universität Halle a. S., Lafontainestrasse 6.
Dr. N. Losskij, Professor, Privatdozent an der Universität St. Petersburg, Kabinetskaja 20.
Dr. Victor Lowinsky, Charlottenburg, Königin Elisabethstrasse 51.
Frau Dr. Fanny Lowtzky, Coppet (Schweiz), Villa „Les Saules".
† Schriftsteller Samuel Lublinski, Weimar, Amalienstr. 29.

Karl Malsch, Buchdruckereibesitzer, Karlsruhe (Baden), Adlerstrasse 21.
G. Mannhardt, Prediger der Mennoniten-Gemeinde in Danzig.
Siegfried Marck, cand. phil., Breslau, Tauentzienstrasse 11.
Amtsgerichtsrat Ernst Marcus, Essen a. R., Schubertstrasse 11.
Professor Dr. Anton Marty, an der Deutschen Universität in Prag II, Mariengasse 35.
M. Phillips Mason, Bryn Mawr, Pa. Roberts Road, No. 1, U. S. A.
Professor Masuch, am Kgl. Gymnasium Hohensalza (Posen) Bahnhofstrasse 43 [I].
Cand. ling. orient. Emil Mauring, St. Petersburg, Karpowka 25.
Fritz Mauthner, Schriftsteller, Meersburg (Bodensee), Glaserhäusle.
Dr. Walter Mechler, Jena, Erfurterstrasse 66.
Professor Dr. A. v. Meinong, an der Universität Graz.
Dr. phil. Stanley Alfred Mellor, Minister of Church of Our Father, Rotherham, England, 14 Oakwood Grove.
†Dr. Mengel, Pastor emer. aus Zwickau, z. Z. Gera (Reuss), Untermhaus, Prinzenplatz 18.
Dr. Alfred Menzel, Kiel, Beselerallee 68.
Dr. Paul Menzer, Professor an der Universität Halle, Richard Wagnerstrasse 27 A.
Privatgelehrter Dr. phil. Wilhelm Metzger, Schweinfurt (Ufr.) Schanzen 10.
Frau Bertha Meyer, Dresden A., Lennéstrasse 2.
Frau Landgerichtsrat Anna Meyer-Liepmann, Berlin, Viktoriastrasse 31.
Dr. J. G. Meyer, Finkenau bei Coburg
Dr. phil. Martin Meyer, Berlin W., Königin-Augustastrasse 21.
Dr. Emile Meyerson, Paris 2, rue Pasquier.
Stadtschulrat Prof. Dr. Carl Michaelis, Berlin W. 35, Derfflingerstr. 17.
Dimitri Michaltschew, ord. Docent der syst. Philosophie an der Universität in Sofia (Bulgarien). Ulitza Debar 31.
Robert Minlos, Schriftsteller, St. Petersburg 8 [e] Linie 37.
Alexis Minor, per Adresse: Frau Dr. Hessen, geb. Minor, Freiburg i. B., Baslerstrasse 15.
Dr. Georg Misch, Privatdozent, Gr.-Lichterfelde W. 3, Margaretenstr. 9.
Frau Emma Mitterdorfer, Amstetten, Nieder-Österreich.
Rod. Mondolfo, Professor an der Universität Turin, Corso Vinzaglio 36.
Joan Mongesco (aus Rumänien), Münster i. Westphalen, Neubrückenstrasse 49.
Dr. med. et phil. Georg Moskiewicz, Breslau, Charlottenstrasse 12.
Dr. Leo Müffelmann, Generalsekretär des Hansabundes, Rostock, Augustenstrasse 96.
Privatgelehrter Carl Müller-Braunschweig, Schmargendorf b. Berlin, Breitestrasse 9 [I].
Professor Conrad Müller, Charlottenburg, Oranienstrasse 2.
Privatier Josef Müller, Lodz, Ziegelstr. 87.
Dr. med Robert Müllerheim, Berlin W., Burggrafenstrasse 6.
Referendar Fritz Münch, Strassburg i. E., Krutenaustrasse 22 [II].

Realgymnasialdirektor Prof. Dr. Nath, Pankow bei Berlin, Borkumstrasse 17
Dr. med. Robert Nitzsche (A. Zosimus) Dubuque (Jowa) U. S. A.

L. Noël, Professor an der Universität Löwen (Belgien), Rue Marie Therèse 20.
Dr. H. Nohl, Privatdozent, Jena, Stoystrasse 3.

Privatdozent Dr. Fr. Ohmann, Bonn, Simrockstrasse 16.
Privatdozent Dr. Konstantin Oesterreich, Tübingen, Keplerstrasse 16.
Geheimer Hofrat H. G. Opitz, Vicepräsident der 2. Sächsischen Kammer, Treuen i. V.
Dr. phil. John M. O'Sullivan, Dublin (Irland), Co. Rathmines, Belgrave Terrace 2.

Otto Pasquay, Königl. Bezirksamtmann a. D., München, Hermann Schmidstrasse 8[1].
Oberlehrer Dr. Johannes Paulsen, Hamburg, Isestrasse 34.
Dr. ph. Stefan Pawlicki, Universitätsprofessor in Krakau, Lobzoweska 10.
Bankdirektor Freiherr v. Pechmann, München, Bayrische Handelsbank, Maffeistrasse.
Professor Dr. Igino Petrone, Neapel, R. Universitá.
Dr. Hans Pichler, Wien IV, Karlsgasse 5.
Lehrer am Realgymnasium F. Pinski, Berlin, Kniprodestrasse 118b.
Fabrikdirektor Richard Pinthus, i. Fa. Albert Fabian, Berlin W., Kurfürstenstrasse 110.
Kaufmann Alfred Pippel, Lodz, Nawrot No. 2.
Professor Dr. H. Planer, Arnstadt i. Thür., Gehrenerstrasse 11a.
Dr. Walter Poetschel, Breslau, Paulstrasse 12.
Lic. Dr. Arno Pommrich, Dresden-A., Münchenerstrasse 24.
Cand. phil. Hans Prager, Wien XIX, 1, Leidesdorfgasse 15.

Dr. Franz Rademaker, Bonn, Hohenzollernstrasse 21.
Direktor Dr. Alfred Rausch, Rektor der Latina, Halle a. S., Königstr. 94.
Professor Dr. Adolfo Ravá, Universität Camerino (Italien).
Geheimer Regierungsrat Prof. Dr. Johannes Rehmke, Universität Greifswald.
Stadtrat Hermann Reichardt, Magdeburg, Beethovenstrasse 2.
Dr. Johannes Reicke, Oberbibliothekar, Göttingen, Friedländerweg 28.
Stadt- u. Kreisschulinspektor Dr. Arnold Reimann, Berlin W. 57, Winterfeldstrasse 25.
Dr. phil. W. Reinecke, Oberlehrer, Zoppot, Frantzinsstrasse 21.
Dr. R. Reininger, Privatdozent, Wien IX, 2 Giessergasse 6.
Pastor Reinstein in Cröllwitz bei Dürrenberg (Prov. Sachsen).
Kgl. Realschuldirektor H. Richert, Pleschen, Prov. Posen.
Augenarzt Dr. med. Richter, Zeitz.
Geheimer Hofrat Professor Dr. Heinrich Rickert an der Universität Freiburg i. Br., Thurnseestrasse 66.
Riedel, Geh. Kommerzienrat, Halle a. S., Advokatenweg 36.
Dr. Swetomir Ristitsch, Charlottenburg, Leibnizstrasse 69[III].
Dr. P. H. Ritter, ord. Professor der Philosophie in Utrecht.
Dr. jur. Francisco Rivera, Madrid, Museo Pedagógico Nacional, Daoiz 7.
Dr. Karl von Roretz, Assistent der k. k. Hofbibliothek, Wien III/2, Marxergasse 17.
Dr. M. Rubinstein, Moskau, Powarskaja, Trubnikowsky 26, Wohnung 4.
Privatdozent Dr. Arnold Ruge, Heidelberg, Obere Neckarstrasse 27.
Dr. Maximilian Runze, Prediger und Dozent an der Humboldt-Akademie, Mitglied des Hauses der Abgeordneten, Berlin NW. 21, Alt-Moabit 106.

Dr. phil. et jur. Max Salomon, Frankfurt a. M., Guiollettstrasse 8.
Pfarrer O. Saurbier, Hohenebra bei Sondershausen.
Professor Léon Sautreaux, Agrégé de Philosophie, Lycée de Grenoble, Rue Denfert-Rochereau 9.
Frau Anna Schellenberg, Mannheim, O. 3. 5.
Oberlehrer Dr. Karl Schmitt, Königsberg i. Pr., Neue Dammgasse 28.
Dr. Schmitz, Direktor des Realgymnasiums in Langenberg (Rheinland).

Professor Dr. Otto Schneider, Küstrin-Neustadt, Landsbergerstrasse 107.
Hauptmann a. D. Dr. jur. Schnell, Berlin NW 52, Rathenowerstrasse 2.
Professor Dr. Ernst Schrader, Privatdozent an der Technischen Hochschule, Darmstadt, Mathildenstrasse 11.
Franz Schraube, Kaufmann, Hauptmann a. D., Halberstadt, Voigtei 48.
Professor Dr. Richard von Schubert-Soldern, Görz, Corso F. G. 89.
Professor Dr. Julius Schultz, Berlin NO. 43, Friedenstrasse 111.
Geheimer Hofrat Professor Dr. Gerhard von Schulze Gaevernitz, Freiburg i. B, Schwaighofstrasse 9.
Professor Dr. P. Schwartzkopff, am Gymnasium zu Wernigerode a Harz.
Sanitätsrat Dr. Seiffart, Nordhausen a. Harz, Ritterstrasse 3.
Dr. Charles Sentroul (Agrégé à l'École St. Thomas, Louvain), z. Z. Professor an der Universität Morteiro de Sao Bento, Sao Paolo, Brasilien.
Dr. Wilhelm Sesemann, Charlottenburg, Guerickestrasse 31 I.
Geh. Hofrat Dr. phil. hon. c. Ernst Sieglin, Fabrikbesitzer, Stuttgart, Felgersburg.
Dr. Ed. Simon, Geheimer Kommerzienrat, Berlin W. 10, Victoriastrasse 7.
Dr. A. J. de Sopper, Velsen (Holland).
Dr. H. Spitta, Professor an der Universität Tübingen.
Oberlandesgerichtsrat Walter Staffel, Dresden-Blasewitz, Kaiserallee 2.
Gymnasialprofessor a. D. Dr. Staudinger, Darmstadt, Inselstrasse 26.
Dr. jur. Kurt Steinitz, Rechtsanwalt beim Oberlandesgericht, Breslau XIII, Kaiser Wilhelmstrasse 57.
Dr. phil. Berta Stenzel-Mugdan, Breslau XVI, Maxstrasse 22.
Dr. Kurt Sternberg, Berlin W. 15, Bayrischestrasse 35.
Universitätsprofessor Dr. J. Stilling-Strassburg i. E., Klingenthal bei Ottrott i. E.
Professor Dr. Carl Stumpf, Geh. Reg.-Rat, Berlin W., Augsburgerst. 45.
Pastor em. Dr. Emil Sulze, Dresden-Altstadt, Reinickstrasse 11.
Dr. B. W. Switalski, Kgl. Universitätsprofessor, Braunsberg i. Ostpr., Langgasse 10.

Dr. Wladyslaw Tatarkiewicz, Warschau, Wiejska 17.
Dr. Fritz Taubert, Oberarzt an der Prov. Heilanstalt Lauenburg, Pommern.
Professor Dr. Frank Thilly, Ithaka, New-York, Cornell University.
Dr. Anton Thomsen, Privatdozent, Kopenhagen, Nörregade 33.
Kammergerichtsreferendar Kuno Tiemann, Berlin W. 15, Konstanzerstr. 4.
Charles H. Toll, Dr. phil., Amherst (Mass.) Lincoln Avenue 13.
† Stadtrat Tourbié, Berlin NW., Wikinger Ufer 1.
Oberlehrer Traebert, Delmenhorst, Bahnhofstrasse 28.

Oberlehrer Dr. Alois Uhl, Köln, Volksgartenstrasse 19.

Dr. Hans Vaihinger, Professor an der Universität Halle a. S., Geh.-Reg.-Rat, Reichardtstrasse 15, Geschäftsführer der Kantgesellschaft.
Dr. Theodor Valentiner, Oberlehrer am Alten Gymnasium, Bremen, Humboldtstrasse 72.
Oberst a. D. Vitztum von Eckstädt, Berlin W. 15, Fasanenstr. 37.
G. Vocke, Amtsrichter, Günzburg i. B.
Geheimer Hofrat Dr. Volkelt, Professor an der Universität Leipzig, Auenstrasse 3.
Dr. h. c. Vollert, Verlagsbuchhändler, Berlin SW., Zimmerstrasse 94.
Prof. Dr. Karl Vorländer, Solingen.
Lic. Dr. E. Vowinkel, Realschuldirektor, Mettmann, Rheinprovinz.

Schulrat Robert Waeber, Schmargendorf b. Berlin, Marienbaderstrasse 1—2.
Gustav Wagner, Privatmann, Achern (Baden).
Julius Wagner, Tulln a. d. Donau bei Wien, Kirschbaumgasse 17.
Universitätsprofessor Dr. Richard Wahle, Czernowitz, Neue Weltgasse 20.

Dr. J. Waldapfel, Professor am Übungsgymnasium des Kgl. Ungarischen Seminars für Kandidaten des höheren Schulamts, Budapest VIII, Trefortstrasse 8.
A. Warda, Amtsrichter Königsberg i. Pr., Tragheim, Pulverstrasse 21.
Lecturer C. C. J. Webb, M. A. Oxford, Magdalen College.
Dr. R. Wedel, Privatgelehrter, München, Prinzregentenstrasse 8.
Dr. Richard Wegener, Berlin-Halensee, Georg Wilhelmstrasse 20.
Professor Dr. K. Weidel, am Kloster U. L. Fr. zu Magdeburg.
Seminarkandidat Georg Wendel, Berlin W. 50, Tauentzienstrasse 19 b.
Dr. Hans Wendland, Berlin W., Königgrätzerstrasse 50.
Dr. Alexander Wernicke, Professor an der Technischen Hochschule Braunschweig
Verlagsbuchhändler H. Wessel, Wolfenbüttel.
Dr. Heinrich Wiegershausen, Bendorf a. Rh., Hauptstrasse 76.
Dr. R. Wilbrandt, Professor an der Universität Tübingen, Gartenstrasse 57.
Landrat Paul Winckler, Salsitz-Neuhaus bei Zeitz.
Dr. phil. et med. K. Wize, Jeżewo bei Borek (Prov. Posen).
Professor D. Dr. G. Wobbermin, Breslau 18, Carmerstrasse 17.
Justizrat Dr. Wolf, Dresden, Johann Georgen-Allée 5.
Dr. jur. et phil. Karl Wollf, Berlin-Friedenau, Wilhelmshöherstrasse 17.
Wladimir Wrana, Schulleiter in Laskes, PostZlabings (Süd-Mähren).
Privatdozent Dr. M. Wundt, Strassburg i. E., Elsässerstrasse 5.

Dr. Theobald Ziegler, Professor an der Universität Strassburg i. E., Fischartstr. 22.
Dr. Max von Zynda, Coblenz, Rheinstrasse 19.

Institute.

Universitätsbibliotheken u. s. w.

Charkow, Kaiserl. Russische Universität: Hauptbibliothek.
Göttingen, Kgl. Universitätsbibliothek.
Königsberg i. Pr., Königliche Universitätsbibliothek. Vermittlungsstelle: Beyer'sche Buchhandlung, Königsberg i. Pr.
Tübingen, Bibliothek des Evangelisch-theologischen Seminars (Stift).
Braunsberg i. Ostpr., Lyceum Hoseanum.

Universitätsseminare.

Breslau, Philosophisches Seminar der Universität; zu Händen des Kgl. Seminaraufsehers Wolter.
Heidelberg, Philosophisches Seminar der Universität.
Jena, Philos. Seminar, errichtet von der Philosophischen Gesellschaft; Bibliothekar Dr. Friedrich Dannenberg, Jena, Beethovenstrasse 9.
Strassburg i. E., Philosophisches Seminar der Universität (Kollegiengebäude).

Bibliotheken Höherer Schulen.

Berlin, Kgl. Wilhelmsgymnasium (Bibliothekar Prof. Dr. Draheim). Vermittlungsstelle: Webersche Buchhandlung, Berlin W. 8, Charlottenstrasse 48.
Coblenz, Realgymnasium (Direktor Dr. Goossen).

Kirchenbibliotheken.

Berlin, Bibliothek der St. Nicolaikirche; Vertreter: Prediger Göhrke, Berlin C. 2, Poststr. 15.

Stadtbibliotheken.

Aachen (Stadtbibliothek), Direktor Dr. Moritz Müller, Aachen, Fischmarkt 3
Bremen (Stadtbibliothek), Direktor Professor Dr. H. Seedorf, Bremen.
Frankfurt a. M. (Stadtbibliothek), Direktor Dr. Ebrard, Geh. Kons.-Rat, Frankfurt a. M., Schöne Aussicht 2.
Hildesheim (Stadtbibliothek), Direktor Robert Feldhaus.

Freimaurerlogen.

Berlin, Loge Germania zur Einigkeit; Vertreter: Justizrat Albert Berent, Berlin C, Alexanderstrasse 49.
Berlin, Loge Viktoria; Vertreter: Sanitätsrat Dr. Paul Rosenberg Berlin W., Kurfürstendamm 219.

Privatbibliotheken.

Florenz, Bibliothek Madame Jenny Finaly, Florenz, Villa Landau alla Pietra, via Bolognese 56 (Bibliothekar Dr. Roediger).

Summa: 349 Jahresmitglieder.

Bezugsberechtigte Dauermitglieder.

(Einmaliger Beitrag von mindestens 400 Mark,)

† Geh. Kommerzienrat Ludwig Bethcke, Halle a. S., Burgstrasse.
Konsul B. Brons jr., Emden, Grosse Brückstrasse 30.
Frau Geh. Kommerzienrat Albert Dehne, Halle a. S., Schimmelstrasse 7.
Dr. Robert Faber, Verleger der Magdeburgischen Zeitung, Magdeburg, Mittelstrasse 13.
Kommerzienrat Robert Frank, Ludwigsburg.
Direktor der deutschen Bank Arthur von Gwinnner, Berlin, Rauchstrasse 1.
Professor Dr. G. H. Howison, Berkeley (Calif.), Bancroft-Way 2731.
Fabrikbesitzer und Baumeister Friedrich Kuhnt, Halle a. S., Steinweg.
Justizrat Dr. Lachmann, Berlin W. 10, Bendlerstrasse 9.
Geh. Kommerzienrat Dr. Heinrich Lehmann, Halle a S., Burgstrasse 46.
August Ludowici, Genf, Route de Florissant 36.
Prof. Dr. Götz Martius, an der Universität Kiel, Hohenbergstrasse 4.
Verlagsbuchhändler Rittergutsbesitzer Rudolf Mosse, Berlin SW. 19, Jerusalemerstrasse 46/9.
Fabrikbesitzer W. v. Siemens, Berlin W., Tiergartenstrasse 10.
Geheimer Regierungsrat Stadtrat a. D. Professor Dr. Walter Simon, Königsberg i. Pr., Kopernikusstrasse, Ehrenmitglied der Kantgesellschaft, Ehrenbürger der Stadt Königsberg i. Pr.
† Professor Dr. August Stadler, Zürich II, Alpenstrasse 33.
Generalarzt Dr. med. Stechow, Inspecteur der 4. Sanitäts-Inspektion, Strassburg i. E., Ruprechtsauer Allee 24.
Professor Dr. Strong, New-York, Columbia Universitiy.
Verlagsbuchhändler Dr. phil. hon. c. Ernst Vollert, Berlin SW. 12, Zimmerstrasse 94.
Fabrikbesitzer Ernst Weise, Halle a. S., Händelstrasse.
Geh. Kommerzienrat Carl Wessel, Bernburg.
The Philosophical Union of the University of California, (President: Professor G. H. Howison), Berkeley (Calif.)
Society of Ethical Culture (President: Professor Dr. Felix Adler) New-York 123 E, 60th Street.

Summa: 23 bezugsberechtigte Dauermitglieder.

Ausserdem ca. 300 Dauermitglieder mit einmaligen Beiträgen unter 400 M.

U. A.: Professor Dr. Adamkiewicz in Wien. — Stadtpfarrer Dr. Auffarth, Jena. — Professor Dr. Bauch, Halle a. S. — Professor D. Dr. Baumgarten, Kiel. — Professor Dr. Boutroux, Paris. — Professor Dr. Creighton, Ithaca. — Dr. van Delden, Gronau i. W. — Dr. Detto, Leipzig. — Geheimrat Professor Dr. Dilthey, Berlin. — Professor Dr. Flournoy, Genf. — Geheimrat Bibliotheksdirektor Dr. Gerhard, Halle a. S. — Realschuldirektor a. D. Dr. Gille, Jena. — Hauptpastor D. Dr. Grimm, Hamburg. — Professor Dr. Groos, Giessen. — Professor Dr. Güttler, München. — Dr. Hafferberg, Privatgelehrter, Riga. — Geh. Rat Prof. Dr. Harries, Kiel. — W. Harris, President of the Bureau of Education, Washington. — Dr. Hauswaldt, Magdeburg. — Professor Dr. Kleinpeter, Gmunden — † Geheimer Kommerzienrat v. Kröner, Stuttgart. — John A. Leber, Berlin. — † Geh. Justizrat C. R. Lessing, Berlin. — Advokat Levy, Amsterdam. — Geheimrat Professor Dr. Liebmann, Jena. — Professor Dr. Martini, Coblenz. — Geheimer Ober-Reg.-Rat Dr. E. von Meier, Universitätskurator a. D., Berlin. — Generalkonsuln Franz und Robert von Mendelssohn, Berlin. — Geheimer Ober-Reg.-Rat G. Meyer, Kurator der Universität Halle-Wittenberg. — Professor Dr. Münsterberg, Harvard-University. — † Geheimrat Dr. Muff, Rektor, Pforta. — Dr. Pfungst, Frankfurt a. M. — Dr. Prieger, Bonn. — Direktor Dr. Rathenau, Berlin. — H. H. Reclam, Verlagsbuchhändler, Leipzig. — Verlagsbuchhandlung Reuther & Reichard, Berlin. — Professor Dr. Raoul Richter, Leipzig. — Geheimrat Professor Dr. Riehl, Berlin. — Generalkonsul Baron von Rosenthal, Amsterdam. — Oberlehrer Dr. Saenger, Oels. — Privatdozent Dr. F. A. Schmid, Heidelberg. — Dr. A. v. Schoeler, Leipzig. — Professor Dr. Schurman, Ithaca. — Privatdozent Dr. Siegel, Wien. — Professor Dr. Simmel, Berlin. — Professor Dr. Spitta, Tübingen. — Geheimrat Professor Dr. Stammler, Halle a. S. — Professor Dr. Stieda, Königsberg i. Pr. — Dr. Sulzbach, Frankfurt a. M. — Professor Dr. Weber, Strassburg i. E. — Privatdozent Dr. Weisbach, Berlin. — Professor Dr. Zschalig, Dresden. — Philosophische Gesellschaft in Wien (Vorsitzender: Professor Dr. Jodl).

Kantgesellschaft.

Neuangemeldete Mitglieder für das Jahr 1911.

Januar — März 1911.

Professor Dr. Oskar Bertling, Prediger, Badersleben b. Halberstadt.
Dr. Erich Eckertz, Düsseldorf, Uhlandstrasse 47.
Dr. Rudolf Eisler, Wien II, Schüttelstrasse 19a.
Alexander Freiherr von Gleichen-Russwurm, K. b. Kaemmerer, München, Prinzregentenstr. 4.
Professor Dr. Ernst Goldbeck, Berlin SW. 29, Belle Alliancestr. 71b.
Oberlehrer Dr. Albert Görland, Hamburg 5, Kreuzweg 12.
Stadtpfarrverweser Wilhelm Grauer, Tuttlingen, Sendungen nach Ulm, Glöcklerstr. 38.
Dr. Eberhard Grisebach, Jena, Kaiser Wilhelmstrasse 34.
Dr. Theodor Haering, Schöntal a. J. (Württemberg), Seminar.
Direktor Dr. L. Heinrichs, Privat-Lehrinstitut, Bad Meinberg bei Detmold.
Lic. Gerh. Heinzelmann, Privatdozent, Göttingen, Am Feuerschanzengraben 11 II.
Professor Dr. P. Henzel an der Universität Erlangen.
Seminardirigent Lic. Dr. von Hofe, Einbeck (Hannover).
Frau Sophie Jay, Frankfurt a. Main, Niddastr. 32.
Marie Joachimi-Dege, Dr. phil., Frankfurt a. O., Bahnhofstrasse 16.
Professor Dr. Karl Joël, Universität Basel.
Kgl. Kreisschulinspektor Dr. Kohlmeyer, Jarotschin i. Posen.
Professor Dr. Ph. Kohnstamm, a. d. Universität Amsterdam, N. Keizersgracht 48.
Professor Dr. Arnold Kowalewski, Universität Königsberg i. Pr., Rhesastr. 9 II.
Dr. M. Kronenberg, Berlin W., Margaretenstrasse 13.
Professor Dr. A. Leclère, Privatdozent an der Universität Bern, Fribourg e/S., Avenue de Pérolles 292.
Professor Dr. A. O. Lovejoy, John Hopkins Universität, Baltimore (Maryland).
Friedrich Meyerholz, Präparandenanstaltsvorsteher, Diepholz (Hannover).
Professor Dr. David Neumark, am Hebrew College Cincinnati (Ohio), 2854 Winslow Ave.
Oberlehrer Fr. Nohlen, Langenberg (Rheinland) Donnerstr. 13.
Dr. Rudolf Odebrecht, Charlottenburg, Neue Kantstrasse 27 II.
Professor Dr. José Ortega y Gasset, Universität Madrid; z. Z. Marburg a. d. Lahn, Schwan-Allee bei Professor Link.
Freiherr Albin von Reitzenstein, Major z. D, Berlin W. 50, Augsburgerstrasse 38.
Professor Dr. Roll, Oberlehrer, Altona-Ottensen, Eulenstr. 2.
Professor Dr. H. Rudolph, Pfaffendorf a. Rh. (Kreis Koblenz), Emserstr. 117.
Dr. med. Fritz Sachs, Vorsitzender des Kepplerbundes, Ortsgruppe Berlin, Berlin W. 15, Wielandstr. 24.
Dr. Sange, Charlottenburg, Weimarerstr. 34 I.

Direktor Dr. Ferdinand Jakob Schmidt, Direktor der Margaretenschule, Berlin O. 27, Ifflandstrasse 11.

Oberzollkontrolleur John Schult, Hamburg, Kippingstrasse 8.

Professor Dr. Hugo Spitzer, o. ö. Universitätsprofessor Graz, Richard Wagner-Gasse 27.

Dr. med. Josef Stadler, Badearzt Bad Bertrich (Mosel), z. Z. Ibbenbüren i. Westfalen.

Geh. Justizrat Prof. Dr. jur. et phil. (h. c.) Rudolf Stammler, Halle a. S.

Privatgymnasialdirektor Dr. phil. C. N. Starke, Kopenhagen, Forchhammervoy 18.

Professor Dr. Julius Stern, Baden-Baden, Scheibenstr. 15.

Johannes Stouda, Prag III, beim Kettensteg 14 II.

Dr. phil. Heinrich Tongers, Kleinholum bei Esens (Ostfriesland).

Professor Dr. med. et phil. Max Verworn, o. ö. Professor a. d. Universität Göttingen, Direktor des physiologischen Seminars.

Professor Dr. Oskar Walzel, Professor an der Technischen Hochschule und an der Kunstakademie, Dresden-A., Marschnerstrasse 27.

Geheimer Reg.-Rat Prof. Dr. Max B. Weinstein, Stellvertr. Direktor der Normal-Aichungskommission, Privatdozent an der Universität Berlin, Charlottenburg, Kantstrasse 148.

Professor Charles Werner, Professor an der Universität Genf, Route de Florissant 4.

Dr. Anton Wesselsky, Hof- & Gerichtsadvokat, Wien XVIII, Währingstr. 93.

Geheimer Regierungsrat Professor Dr. Wilhelm Windelband, Universität Heidelberg, Landfriedstrasse 14.

Oberlehrer Dr. Paul Wüst, Düsseldorf-Grafenberg, Burgmüllerstrasse 23.

Dr. Hans Zimmer, Red. a. Bibliogr. Institut, Leipz.-R., Constantinstr. 8 III.

Philosophisches Seminar der Universität Belgrad.

Kgl. Universitätsbibliothek Erlangen (Oberbibliothekar Dr. Zucker).

Biblioteca Filosofica, Florenz, Piazza Donatello 5 (Direttore: Professor Guido Fenando)

Stadtbibliothek der Stadt Bromberg, Friedrichsplatz 1; Stadtbibliothekar Dr. Georg Minde-Pouet.

Landes- und Stadtbibliothek Düsseldorf, Friedrichsplatz 7; Vorstand: Stadtbibliothekar Dr. Constantin Nörrenberg.

Stadtbibliothek der Stadt Hamburg, Direktor Professor Dr. Robert Münzel.

Stadtbibliothek der Stadt Stettin; Stadtbibliothekar Dr. Erwin Ackerknecht.

Stadtbibliothek der Stadt Tilsit, Magistrat.

Paulus-Bibliothek der Stadt Worms, Dechaneistr. 1; Vorsteher: Professor Dr. A. Weckerling.

Angemeldet für das Jahr 1912.

Freiherrlich Carl von Rothschild'sche öffentliche Bibliothek, Frankfurt a. M., Untermainkai 15; Direktor Dr. Chr. Berghoeffer.

Halle a. S. / Berlin, im April 1911.

Die Geschäftsführung:
Vaihinger. Liebert.

Kantgesellschaft.

Einladung

zur

Allgemeinen Mitgliederversammlung

(General-Versammlung)

am

Sonnabend, den 29. April 1911.

Die allgemeine Mitgliederversammlung der Kantgesellschaft findet, mit Genehmigung des Vorstandes, des Herrn Geheimen Ober-Regierungsrates Meyer, Kurators der Universität Halle, in diesem Jahre nicht am 22. April (Kants Geburtstag) statt, sondern am Sonnabend, den 29. April.

Mehrfach lautgewordenen Wünschen entsprechend, wird die Generalversammlung in diesem Jahre zum ersten Male durch einen **wissenschaftlichen Vortrag** bereichert werden, welchen Herr **Professor Dr. Paul Menzer,** von der Universität Halle zu übernehmen die Güte hatte. Der Vortrag wird öffentlich stattfinden, wobei insbesondere auch die Teilnahme von Studierenden erwünscht ist. Der Beginn ist auf 1¼ (pünktlich) festgesetzt. Beste Zugverbindung von Berlin 10^{30}—12^{30}, von Leipzig 10^{26}—11^{01}, von Jena 10^{32}—12^{27}. Vom Bahnhof Halle aus benutzt man am besten die elektrische Bahnlinie „Cröllwitz" bis zum Stadttheater, in dessen nächster Nähe die Universität liegt. Unmittelbar neben der Universität befindet sich das „Hotel zur Tulpe", in dessen Glassalon solche Teilnehmer sich treffen können, welche mit früheren Zügen ankommen, und woselbst sich auch die in Halle ansässigen Mitglieder vor dem Vortrag zusammenfinden können. Denjenigen auswärtigen Teilnehmern, welche übernachten wollen, sei das genannte „Hotel zur Tulpe" als einfach und gut ebenfalls empfohlen; Vorausbestellung zweckmässig. Das der Universität nächstgelegene Hotel I. Ranges ist „Hotel zur Stadt Hamburg", ein bekanntes Absteigequartier vieler auswärtiger Gelehrten.

Programm.

Von 11 — 1 Uhr Treffpunkt: Glassalon des „Hotels zur Tulpe" neben der Universität.

1¼ (pünktlich): a) Begrüßung durch den Geschäftsführer Prof. Vaihinger. b) Vortrag von Dr. Paul Menzer, ord. Professor an der Univ. Halle, im Seminargebäude der Universität, Aud. N. 18 (*Auditorium maximum*), 2 Tr.:

Kants Geschichtsphilosophie im Zusammenhang mit der Geschichtsauffassung seiner Zeit.

Für die Mitglieder der Kant-Ges. sind die vorderen Plätze reserviert.

Von 2½ Uhr an: Mittagessen im „Hotel zur Tulpe" an kleinen Tischen zu Mk. 1,50 und zu Mk. 2,—, ohne Weinzwang.

Von 4—6 Uhr Spaziergang u. s. w.

6 Uhr (pünktlich): Allgemeine Mitgliederversammlung in der Universität, Verwaltungsgebäude, Senatssaal (1 Tr.)

Von 7 Uhr an gemütliches Zusammensein im Glassalon des „Hotels zur Tulpe".

Abendzüge von Halle
nach Berlin 8^{20}—10^{37}, 9^{02}—11^{02} (nur 1. u. 2. Kl.), 9^{10}—12^{43};
nach Leipzig 8^{45}—9^{45}, 9^{45}—10^{25}, 10^{05}—10^{40}, 11^{20}—12^{17};
nach Jena 8^{10}—10^{14}, 10^{51}—12^{05}.

Tagesordnung
der allgemeinen Mitgliederversammlung.

1. Begrüssung durch den Vorstand, Herrn Geheimen Ober-Reg.-Rat Meyer, Kurator der Universität.
2. Bericht des unterzeichneten Geschäftsführers über das Jahr 1910, Einnahmen und Ausgaben u. s. w.
3. Entlastung des Geschäftsführers.
4. Wahl der wechselnden Mitglieder des Verwaltungsausschusses.

   Ständige Mitglieder desselben: der Kurator der Universität Halle (z. Z. Geh. Ob.-Reg.-Rat Meyer) und die Ordentlichen Professoren der Philosophie an der Universität Halle (z. Z. Vaihinger, Menzer, Krueger).

   Wechselnde Mitglieder im Jahre 1910: Geh. Rat Prof. Dr. Dr. Stammler, Geh. Rat Bibliotheksdirektor Gerhard, Geh. Kommercien-Rat Dr. (h. c.) Lehmann.
5. Wahl des Geschäftsführers.
6. Wahl eines stellvertretenden Geschäftsführers und Kassierers.
7. Mitteilung über das negative Resultat der am 22. April v. J. abgelaufenen Preisbewerbung um die Karl Güttler-Preisaufgabe („Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Hegels und Herbarts Zeiten in Deutschland gemacht hat") und Verkündigung der nochmaligen Ausschreibung desselben Themas mit erhöhten Preisen.
8. Vorläufige Mitteilung über eine später zu stellende neue Preisaufgabe, zu welcher Mittel angeboten worden sind.
9. Mitteilung über den Stand der im vorigen Jahr beschlossenen „Neudrucke seltener philosophischer Werke des 18. u. 19. Jahrhunderts".
10. Sonstige Mitteilungen.

Diejenigen Jahresmitglieder, welche ihren Jahresbeitrag (20 M.) noch nicht eingesandt haben, werden ebenso höflich wie dringend gebeten, die Einsendung an den mitunterzeichneten stellvertretenden Geschäftsführer, Dr. Arthur Liebert, Berlin W. 15, Fasanenstr. 48 (oder an das Bankhaus H. F. Lehmann, Halle a. S.) gütigst bald bewerkstelligen zu wollen.

Wir bitten um recht zahlreiche Beteiligung an der allgemeinen Mitglieder-Versammlung zu gegenseitiger sowohl wissenschaftlicher, als persönlicher Anregung und Förderung.

Halle a. S. u. Berlin, Anf. April 1911.

Der Geschäftsführer:
H. Vaihinger.

Der stellvertretende Geschäftsführer:
A. Liebert.

Drittes Preisausschreiben der „Kantgesellschaft“.

Carl Güttler-Preisaufgabe.

(Wiederholt).

Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Hegels und Herbarts Zeiten in Deutschland gemacht hat?

Das Thema ist der von der Berliner Akademie der Wissenschaften für 1791 gestellten und bis 1795 verlängerten Aufgabe nachgebildet, zu deren Bearbeitung Kant selbst Entwürfe gemacht hatte: „Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibniz' und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht hat?“ Das jetzt gestellte Thema könnte auch lauten: „Welche definitiven Resultate hat die Metaphysik seit dem Zusammenbruch des deutschen Idealismus erzielt?“ Hierbei ist „Metaphysik“ wie in jener Akademie-Aufgabe und wie bei Kant, im weiteren Sinne genommen, derart, dass auch erkenntnistheoretische und naturphilosophische Probleme darunter fallen. Das Thema ist nicht so gemeint, dass notwendig „wirkliche Fortschritte“ aufgewiesen werden sollen; auch eine zu einem negativen Ergebnis kommende Arbeit kann, wenn sie nur wissenschaftlich gut durchgeführt ist, preisgekrönt werden.

Die zeitliche Begrenzung nach rückwärts ist so zu verstehen, dass eine eingehende Würdigung Schopenhauers, des letzten Schelling, Benekes und Krauses ausserhalb des Themas liegen soll.

Es handelt sich hierbei nicht um eine ausführliche historische Darstellung aller in Betracht kommenden Systeme und Richtungen, — im Gegenteil, die Kenntnis derselben wird in den Beantwortungen des Themas vorausgesetzt; Aufgabe des

Autors ist es vielmehr, aus dem historisch Gegebenen das endgiltig Bedeutsame, das zur wissenschaftlichen Fortwirkung oder Neuwirkung Berufene unter einheitlichen Gesichtspunkten herauszuarbeiten, auf Grund solcher wissenschaftlich auswertenden Kritik, die Fortschritte gegenüber der Periode Hegel-Herbart, event. auch gegenüber der Kantischen und Vorkantischen Metaphysik festzustellen, und somit eine kritische Revision der deutschen Philosophie seit ca. 70 Jahren zu geben. Am zweckmässigsten würde dies durch zusammenfassende Thesen am Schlusse der Arbeit selbst geschehen.

Die Ausschreibung dieser dritten Preisaufgabe verdankt die Kantgesellschaft der Anregung ihres Mitgliedes, des Herrn Professor Dr. Carl Güttler an der Universität München, welcher nicht nur das oben formulierte Thema nebst Erläuterungen uns selbst angegeben, sondern auch der Gesellschaft für die beste Beantwortung der Aufgabe

1500 Mark

und für die zweitbeste Bearbeitung

1000 Mark

zur Verfügung gestellt hat.

Für die Bewerbung an diesem Preisausschreiben gelten folgende Bestimmungen:

1. Die Bewerbungsschriften sind an das „Kuratorium der Universität Halle a. S.“ einzusenden.
2. Die Ablieferungsfrist läuft bis zum 22. April 1914.
3. Jede Arbeit ist mit einem Motto zu versehen. Name und Adresse des Verfassers dürfen nur in geschlossenem Kouvert beigefügt werden, das mit dem gleichen Motto zu überschreiben ist.
4. Nur deutlich hergestellte Manuskripte werden berücksichtigt. Jeder Arbeit ist ein Verzeichnis der benutzten Litteratur, sowie eine Inhaltsangabe beizufügen.
5. Die Blätter des Manuskripts müssen paginiert und mit Rand versehen sein. Nur die Vorderseite der Blätter sollte beschrieben werden. Das Manuskript kann aus losen Blättern in einer mit Bändern versehenen Mappe bestehen.
6. Die Arbeiten müssen in deutscher Sprache abgefasst sein.

7. Preisrichter sind:

   Professor Dr. Edmund Husserl in Göttingen,
   Professor Dr. Paul Hensel in Erlangen,
   Professor Dr. August Messer in Giessen.

8. Der erste Preis beträgt 1500 Mk., der zweite 1000 Mk. Sind mehrere Arbeiten des ersten Preises würdig, so erhalten sie die Gesamtsumme von 2500 Mk. zu gleichen Teilen. Ist keine des ersten Preises würdige Arbeit eingelaufen, sind eventuell aber mehrere des zweiten Preises würdig, so können zwei Arbeiten je 1000 Mk. erhalten und eine dritte eventuell noch 500 Mk. Ist keine der eingelaufenen Arbeiten eines Preises würdig, so erfolgt neue Ausschreibung.

9. Zurückziehung einer eingelieferten Bewerbungsschrift ist nicht gestattet.

10. Die Verkündigung der Preiserteilung findet spätestens 22. April 1915 statt und wird in den „Kantstudien“ veröffentlicht.

11. Die Redaktion der „Kantstudien“ ist berechtigt, aber nicht verpflichtet, preisgekrönte Arbeiten in ihrer Zeitschrift (oder in den zugehörigen „Ergänzungsheften“) abzudrucken. Macht die Redaktion der „Kantstudien“ von diesem Recht keinen Gebrauch, so bleiben die preisgekrönten Arbeiten Eigentum ihrer Verfasser.

12. Nichtgekrönte Arbeiten werden durch den Geschäftsführer der Kantgesellschaft dem zurückgegeben, der sich als Verfasser nach dem Urteil des genannten Geschäftsführers genügend legitimiert. Nicht zurückgeforderte Arbeiten werden nach Verlauf eines Jahres, am 22. April 1916, samt dem zugehörigen uneröffneten Kouvert vernichtet.

Halle a. S., im April 1911.
(Reichardtstr. 15.)

Der Geschäftsführer der „Kantgesellschaft“.
Professor Dr. H. Vaihinger.

Exemplare dieses Preisausschreibens versendet auf Wunsch im Auftrag der Kantgesellschaft gratis und franko der stellvertretende Geschäftsführer Herr Dr. ***Arthur Liebert****, Berlin W. 15, Fasanenstrasse 48.*

Ergänzungshefte der „Kantstudien".

Herausgegeben im Auftrag der „Kantgesellschaft" von H. Vaihinger und B. Bauch.

(Verlag von Reuther & Reichard in Berlin W. 35.)

Für Abonnenten der „Kantstudien" zu **ermässigtem** Preis.
Für Jahresmitglieder der „Kantgesellschaft" in dem betr. Jahr gratis.

Die Ergänzungshefte zu den „Kantstudien" enthalten grössere, in sich abgeschlossene Abhandlungen, welche in dem Rahmen der „Kantstudien" selbst keinen Platz finden, deren separate Publikation in Form eines Einzelheftes der Wissenschaft jedoch dienlich sein kann. Anträge auf Aufnahme von Abhandlungen in diese Sammlung sind zu richten an Professor Dr. Bauch in Halle a. S., Goëthestrasse 36, von dem auch die Bedingungen der Aufnahme zu erhalten sind.

Zum Band XI (1906).

1. ***Guttmann, J.,*** *Dr. phil.* **Kants Gottesbegriff in seiner positiven Entwicklung.** IV u. 104 S. Mk. 2.80. (Mk. 2.10.)
2. ***Oesterreich, K.,*** *Dr. phil.* **Kant und die Metaphysik.** VI u. 130 S. Mk. 3.20. (Mk. 2.40.)
3. ***Döring, O.,*** *Dr. jur. et phil.* **Feuerbachs Straftheorie** und ihr Verhältnis zur Kantischen Philosophie. IV u. 48 S. Mk. 1.20. (Mk. 0.90.)

Zum Band XII (1907).

4. ***Kertz, G.,*** *Dr. phil.* **Die Religionsphilosophie Joh. Heinr. Tieftrunks.** Ein Beitrag zur Geschichte der Kantischen Schule. Mit einem Bildnis Tieftrunks. VIII u. 81 S. Mk. 2.40. (Mk. 1.80.)
5. ***Fischer, H. E.,*** *Dr. phil.* **Kants Stil in der Kritik der reinen Vernunft** nebst Ausführungen über ein neues Stilgesetz auf historisch-kritischer und sprachpsychologischer Grundlage. VIII u. 136 S. Mk. 4.—. (Mk. 3.—.)
6. ***Aicher, Sev.,*** *Dr. phil.* **Kants Begriff der Erkenntnis, verglichen mit dem des Aristoteles.** Gekrönte Preisschrift. XII u. 137 S. Mk. 4.50. (Mk. 3.60.)
7. ***Dreyer, Hans,*** *Dr. phil.* **Der Begriff Geist in der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel.** IV u. 106 S. Mk. 3.20. (Mk. 2.40.)

Zum Band XIII (1908).

8. ***O'Sullivan, John M.,*** *Dr. phil.* **Vergleich der Methoden Kants und Hegels** auf Grund ihrer Behandlung der Kategorie der Quantität. VI u. 129 S. Mk. 4.50. (Mk. 3.60.)
9. ***Rademaker, Franz,*** *Dr. phil.* **Kants Lehre vom inneren Sinn** in der Kritik der reinen Vernunft. 45 S. Mk. 1.75. (Mk. 1.40.)

Ergänzungshefte der „Kantstudien".

Herausgegeben von H. Vaihinger und B. Bauch.

(Verlag von Reuther & Reichard in Berlin W. 35.)

Für Abonnenten der „Kantstudien" zu ermässigtem Preis.

Für Jahresmitglieder der „Kantgesellschaft" in dem betr. Jahr **gratis.**

---

10. ***Amrhein, Hans,*** *Dr. phil.* **Kants Lehre vom „Bewusstsein überhaupt"** und ihre Weiterbildung bis auf die Gegenwart. VIII u. 210 S. Mk. 6,80. (Mk. 5.—.)

11. ***Müller-Braunschweig, Karl.*** **Die Methode einer reinen Ethik,** insbesondere der Kantischen, dargestellt an einer Analyse des Begriffes eines „praktischen Gesetzes". VI u. 73 S. Mk. 2.80. (Mk. 2.10.)

Zum Band XIV (1909).

12. ***Bache, Kurt,*** *Dr. phil.* **Kants Prinzip der Autonomie** im Verhältnis zur Idee des Reiches der Zwecke. VI u. 43 S. Mk. 1.75. (Mk. 1.40.)

13. ***Kremer, Josef,*** *Dr.* **Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller.** Gekrönte Preisschrift der Walter Simon-Preisaufgabe. XII u. 210 S. Mk. 7.50. (Mk. 6.—.)

14. ***Ernst, W.,*** *Dr. phil.* **Der Zweckbegriff bei Kant und sein Verhältnis zu den Kategorien.** IV u. 82 S. Mk. 3.—. (Mk. 2.40.)

15. ***Hessen, Sergius,*** *Dr. phil.* **Individuelle Kausalität.** Studien zum transzendentalen Empirismus. XI u. 151 S. Mk. 5.50. (Mk. 420.)

Zum Band XV (1910).

16. ***Ristitsch, Swetomir,*** *Dr. phil.* **Die indirekten Beweise des transzendentalen Idealismus.** Ein kritischen Beitrag zur Kantforschung. IV u. 100 S. Mk. 3.50. (Mk. 2.80).

17. ***Wiegershausen, Heinrich,*** *Dr. phil.* **Aenesidem-Schulze, der Gegner Kants, und seine Bedeutung im Neukantianismus.** IV u. 93 S. Mk. 3.40. (Mk. 2.70).

18. ***Toll, Charles Hansen,*** *Dr. phil.* **Die erste Antinomie Kants und der Pantheismus.** 46 S. Mk. 1.50. (Mk. 1.20).

19. ***Mugdan, Bertha,*** *Dr. phil.* **Die theoretischen Grundlagen der Schiller'schen Philosophie.** VI u. 86 S. Mk. 3.—. (Mk. 2.40.)

20. ***v. Zynda, Max,*** *Dr. phil.* **Kant-Reinhold-Fichte.** VI u. 97 S. Mk. 3.50. (Mk. 2.60).

Ergänzungshefte der „Kantstudien".

Herausgegeben von H. Vaihinger und B. Bauch.
(Verlag von Reuther & Reichard in Berlin W. 35.)
Für Abonnenten der „Kantstudien" zu ermässigtem Preis.
Für Jahresmitglieder der „Kantgesellschaft" in dem betr. Jahr gratis.

Zum Band XVI (1911)
und zu den folgenden Bänden:

21. ***Frank, Erich,*** *Dr. phil.* **Das Prinzip der dialektischen Synthesis und die Kantische Philosophie.** IV u. 60 S. mit einer Tabelle Mk. 2.80 (M. 2.10).

22. ***Mechler, Walter,*** *Dr. phil.* **Die Erkenntnislehre bei Fries,** aus ihren Grundbegriffen dargestellt und kritisch erörtert.

23. ***Buzello, Herbert,*** *Dr. phil.* **Kritische Untersuchung von Ernst Mach's Erkenntnistheorie.**

24. ***Uebele, Wilhelm,*** *Professor, Dr. phil.* **Joh. Nic. Tetens,** nach seiner Gesamtentwicklung betrachtet unter bes. Berücksichtigung des Verhältnisses zu Kant.

25. ***Sternberg, Kurt,*** *Dr. phil.* **Beiträge zur Interpretation der kritischen Ethik.**

26. ***Lanz, Heinrich,*** *Dr. phil.* **Das Problem der Gegenständlichkeit in der modernen Logik.**

Ferner voraussichtlich folgende Arbeiten:

Jörges, R., *Dr. phil. et Dr. jur.* **Kants Lehre vom Rechtszwang.** Eine vergleichende Studie mit bes. Rücksicht auf R. Stammler.

Schmitt-Wendel, Karl, *Dr. phil.* **Kants Einfluss auf die englische Ethik.**

Hofbuchdruckerei C. A. Kaemmerer & Co., Halle a. S.

Die Stellung der Mathematik in Kants vorkritischer Philosophie.

Von Dr. Alfred Menzel.

Bei keinem Philosophen der traditionellen Philosophiegeschichte findet sich vielleicht in seiner Gedankenentwicklung eine so scharfe und ausschliessende Grenze gezogen, wie sie bei Kant durch die Unterscheidung seiner kritischen und vorkritischen Periode bezeichnet ist. Der überraschend neue und revolutionäre Grundgedanke der „Kritik“ hatte alle Elemente der früheren Systembildung so wesentlich modifiziert und z. T. so gründlich umgewertet, dass sie in ihrer kritischen Gestalt kaum wiederzuerkennen waren. Dazu liess Kant selbst keinen Zweifel darüber, dass er auf der Höhe der kritischen Zeit jede Brücke zur Vergangenheit abgebrochen wissen wollte. Aber die mannigfachen Schwierigkeiten, die die Interpretation des kritischen Hauptwerkes darbot, veranlassten eine jüngere Forschergeneration, auch der vorkritischen Entwicklung Kants eine erhöhte Beachtung zuzuwenden und die Resultate derselben für die Deutung der kritischen Fundamentalgedanken fruchtbar zu machen. Das bekannte Wort Kuno Fischers, Kant erklären hiesse ihn historisch ableiten, wurde das Programm dieser Bestrebungen. Sie divergierten bald nach zwei Richtungen; einerseits versuchte man, den Kantischen Entwicklungsgang als ein stetiges, durch Gegensätze nie unterbrochenes Continuum darzustellen, aus dem die endliche kritische Periode wie eine reife Frucht auf ihrem Stamme hervorwuchs; andrerseits legte man, unter Berufung auf einige Selbstzeugnisse Kants, das Hauptgewicht auf gewisse Gegensätzlichkeiten und „Umkippungen“ seiner Gedankenentwicklung, wobei dann die kritische Ansicht als die letzte und gründlichste dieser Umkippungen zu Tage treten musste. Beide Entwicklungsauffassungen haben eine Reihe beachtenswerter Gründe für sich ins Feld geführt und eben darin gezeigt, dass ihre Problemstellung

in dieser Allgemeinheit zu einer eindeutigen Lösung nicht zu führen ist. Denn eine philosophische Weltanschauung umschliesst eine so grosse Zahl partieller Gedankenkomplexe, dass ihre Entwicklung sich unmöglich allemal in eindeutiger und gleichförmiger Weise vollziehen kann. Zudem gibt es in der Weltansicht jedes eigentümlichen Denkers gewisse Grundkonzeptionen, die, in der Jugend gefasst, für die ganze Dauer des Lebens konstant bleiben und auf die Entwicklung aller übrigen Gedankengebilde eine unausgesetzte und darum entscheidende Rückwirkung zu üben vermögen. Solche philosophischen Grundvorstellungen pflegen sich frühzeitig vor allem an der Auffassung zu entwickeln, die ein Denker bestimmten andern, bereits vorhandenen, Spezialwissenschaftsgebieten entgegenbringt. So ist die Philosophie des Aristoteles an der Naturwissenschaft seiner Zeit in ähnlicher Weise orientiert, wie die von Comte, Spencer, Wundt an der der ihrigen. Ein Ähnliches gilt von Hobbes rücksichtlich der Politik, von Hegel bezüglich der Geschichte. Kant gehört derjenigen Reihe von Denkern an, die, wie Descartes und Leibniz, an der eindringenden Beschäftigung mit mathematischen und mechanischen Problemen eine Reihe leitender Grundgedanken ihrer Weltanschauung gefunden haben. Dies gilt für Kant noch darum in besonderem Grade, weil seine philosophischen Bestrebungen schon verhältnismässig früh sich jenen methodologisch-erkenntnistheoretischen Problemen zuwandten, für die seit Platon die Mathematik in wesentlichen Punkten das Rüstzeug geliefert hatte. Es ist von Interesse, bei Kant einem Zeugnisse zu begegnen, in dem er nicht nur die Bedeutung der Mathematik für seine eigenen kritischen Untersuchungen, sondern auch seine Übereinstimmung mit verwandten Bemühungen Platons in ein helles Licht zu setzen weiss. „Es bewies mehr wie alles andre," heisst es in dem Entwurf über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff, „Platons, eines versuchten Mathematikers, philosophischen Geist, dass er über die grosse, den Verstand mit so viel herrlichen und unerwarteten Prinzipien in der Geometrie berührende reine Vernunft in eine solche Verwunderung versetzt werden konnte, die ihn bis zu dem schwärmerischen Gedanken fortriss, alle diese Kenntnisse nicht für neue Erwerbungen in unserem Erdeleben, sondern für blosse Wiederaufweckung weit früherer Ideen zu halten, die nichts Geringeres als Gemeinschaft mit dem göttlichen Verstande zum Grunde haben könnte. Einen blossen Mathematiker würden diese

Produkte seiner Vernunft wohl vielleicht bis zur Hekatombe erfreut, aber die Möglichkeit derselben nicht in Verwunderung gesetzt haben, weil er nur über seinem Objekt brütete und darüber das Subjekt, sofern es einer so tiefen Erkenntnis desselben fähig ist, zu betrachten und zu bewundern keinen Anlass hatte.“ [1])

Dieser prinzipiellen Bedeutung entsprechend, die Kant der Mathematik für die erkenntniskritischen Untersuchungen zuspricht, nehmen denn auch mathematische und verwandte Studien in seinem Entwicklungsgang, mathematische Erörterungen in seinen Schriften einen so breiten Raum ein, wie kaum bei einem andern Philosophen selbst jenes Zeitalters der klassischen Mechanik. Von der Schrift über die Kräfteschätzung und jenem kosmogonischen Versuch über das Newtonsche Weltsystem an, bis in die hohen neunziger Jahre hinein, wo der Greis mit dem vornehmen philosophischen Ton Abrechnung hielt, haben ihn mathematische Fragen eindringlich beschäftigt. Er hat der terrestrischen und kosmischen Mechanik sein Interesse zugewandt, in mathematischen Konstruktionen die Einheit und Zweckmässigkeit bewundert, über Wahrscheinlichkeitsrechnung Betrachtungen angestellt, an der Geometrie seinen neuen Raumbegriff, an der Arithmetik und abstrakten Bewegungslehre seinen Zeitbegriff entwickelt, und gegen Ende seiner Laufbahn die Mathematik als einen Koloss bezeichnet, der zum Beweise der Realität a priori erweiterter Vernunfterkenntnisse und damit auch zur Stütze jener Fundamentalfrage dastehe, von der seine kritischen Untersuchungen einst ihren Ausgang genommen hatten. [2])

Diese dauernde und eindrucksvolle Wirkung der Mathematik auf Kants Denken hat ihren Grund in dem besonderen erkenntnistheoretischen Charakter, den er dieser Wissenschaft von Anfang an zuerkannt hat. Er hat seine philosophischen Spekulationen über Mathematik nicht damit begonnen, womit man sie heute zumeist beginnt, dem Zweifel an ihrer Gültigkeit; sondern ihre Apodiktizität und indiskutable Anwendbarkeit war ihm zeitlebens Axiom. Es versteht sich, dass er darum von ihr andere Rück-

[1]) S. W. V, 46c, 155. (Die Zitate beziehen sich auf die Kirchmannsche Ausgabe, in der Weise, dass die erste Ziffer die Nummer des Kantbandes, die zweite die der „Philosophischen Bibliothek“, die dritte die Seitenzahl bezeichnet.)

[2]) V, 46c, 155.

wirkungen erfahren hat, als sie etwa David Hume und J. Stuart Mill erfahren konnten. Man könnte in gewissem Sinne Kants bekanntes launiges Geständnis, er habe das Schicksal in die Metaphysik verliebt zu sein, mit grösserem Rechte auf die Mathematik beziehen; nur dass er sich dann auch grösserer Gunstbezeugungen von dieser rühmen dürfte. Es ist darum auch nur historisch verständlich, wenn unter den Erneuerern des Kantianismus im vergangenen Jahrhundert sich vorzüglich Männer mathematischer Schulung befanden; man erblickte eben in der Mathematik, was F. A. Lange in ihr sah, Kants „formidablen Bundesgenossen".[1])

Diese Abhandlung stellt sich die Aufgabe, die Bedeutung der Mathematik für Kants vorkritische Periode zu erweisen und die Fäden aufzuzeigen, die von dieser Seite her zu den kritischen Grundgedanken führen. Es ist mir zur Gewissheit geworden, dass man für die bedeutendsten, strittigen Probleme des Hauptwerkes die entscheidende Beleuchtung gewinnen kann, wenn man das Licht einmal aus dieser Richtung anrückt. Doch führt die gestellte Aufgabe die historische Entwicklung nicht bis auf das kritische Gebiet selbst hinüber. Dagegen hat sie nicht davon Abstand nehmen können, die Einzelprobleme in Kants vorkritisch-mathematischer Entwicklung durch eine Gegenüberstellung der späteren kritischen Ansichten schärfer hervorzuheben und an ihnen in teils übereinstimmendem, teils gegensätzlichem Sinne zu interpretieren. Dabei ist ein besonderes Gewicht auf die Übereinstimmungen gelegt, die auch in der Tat erheblich grösser sind, als man gewöhnlich angenommen hat: es finden sich Elemente in Kants mathematischer Auffassung, die zeit seines Lebens völlig konstant geblieben sind.

Schon die Erstlingsschrift Kants, die in jugendlicher Kühnheit eine grosse künftige Laufbahn zu inaugurieren glaubte, die Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte, zeigt in der Wahl ihres Gegenstandes und der Art seiner Behandlung die lebhafte Einwirkung, die der damals 22jährige Jüngling von dem Zeitalter eines Descartes, Bernouilli, Huyghens, Leibniz und Newton empfangen hatte. Die umfangreiche Abhandlung, zu deren Einzelfragen jene „grossen Meister

[1]) Gesch. d. Materialismus (Reclam) II, 31.

unsrer Erkenntnis" nicht wenig Beweismomente beisteuern mussten, betraf das seit Leibniz lebhaft erörterte und in vielfach erbitterten Fehden diskutierte Problem der Messung der sog. lebendigen Kräfte. Den ersten Anstoss zu diesem Problem hatte Galilei gegeben, indem er die durch Archimedes ausgebildete Theorie des statischen Kräftemasses auf die Phänomene der Bewegung übertrug und damit das Massprinzip des Druckes auch in die Dynamik einzuführen suchte. Diesen Gedanken führte Descartes weiter, indem er das Produkt der Masse des bewegten Körpers in seine einfache Geschwindigkeit, also die von ihm sogenannte Quantität der Bewegung, als Mass der Kräfte aufstellte, wobei er zugleich die Konstanz dieser Bewegungsquantität im Universum als mechanisches Axiom verkündete. Aber die Unstimmigkeiten, zu denen die Anwendung dieses Prinzips auf den Stoss bewegter Körper führte, veranlassten Leibniz, ihm als berichtigtes Mass der Naturkräfte das Produkt der Masse in das Quadrat der Geschwindigkeit, also das sog. Prinzip der lebendigen Kraft, entgegenzustellen. Die Lösung dieser rein mathematischen, mit vielfachen Missverständnissen auf beiden Seiten geführten Streitfrage ergibt sich bekanntlich aus der einfachen Überlegung, dass die Cartesische Formel bei ihrer Kräfteschätzung die Zeitdauer der erfolgten Bewegung, die Leibnizische die räumliche Länge des zurückgelegten Weges zu Grunde legt. Unter Berücksichtigung dieser Bedingung tritt dann nach gehöriger Reduzierung die relative Berechtigung beider Formeln in die Augen. [1])

Für unsere Beurteilung der Schrift, die Kant dieser Frage gewidmet hat, ist nun nicht so sehr sein verfehlter Lösungsversuch, als vielmehr die eigenartige Methode nebst ihren Voraussetzungen von Interesse, mit der Kant sich der Lösung dieser Aufgabe zu bemächtigen versucht hat. Zunächst ist auf die Klarheit und Bestimmtheit hinzuweisen, mit der Kant selbst den methodologischen Charakter dieser Erstlingsschrift erkannt und ausgesprochen hat. „Alle Betrachtung über die Methode", äussert er einmal in den sechziger Jahren, „ist das Wichtigste einer Wissenschaft. — Es ist wenig daran gelegen, ob einige Sätze der reinen Philosophie über das Objekt wahr oder falsch sind; es ist wichtiger, ob sie in der gehörigen Methode gedacht sind." [2]) Auf

---

[1]) Vgl. Wundt, Prinz. d. mech. Naturlehre, S. 88 u. 89.

[2]) B. Erdmann, Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft, Nr. 183/84.

gleicher Fährte finden wir ihn schon hier. Er will seine Abhandlung einzig und allein als ein Geschöpf seiner neu entdeckten Methode betrachtet wissen, von der er sich die grössten Erfolge verspricht; denn nur von dem Mangel dieser Methode schreibt sich die Tyrannei der Irrtümer her, die zuweilen ganze Jahrhunderte hindurch den menschlichen Verstand beherrscht hat.[1]) Die Grundzüge dieser Methode bestehen nun darin, dass man durch eine allgemeine Erwägung der Grundsätze, auf die man eine Naturerklärung baut, und durch Vergleichung derselben mit allen daraus zu ziehenden Folgerungen abnehmen könne, ob auch die Natur der Vordersätze alles in sich fasse, was in Ansehung der aus ihnen geschlossenen Lehren erfordert wird.[2]) Wir müssen die Kunst besitzen, heisst es an späterer Stelle präziser, aus den Vordersätzen zu erraten und zu mutmassen, ob ein auf gewisse Weise eingerichteter Beweis in Ansehung der Folgerung auch werde hinlängliche und vollständige Grundsätze in sich halten.[3]) Dieses methodische Programm entlehnt Kant in der Abhandlung selbst gewissen Ausführungen Mairans gegen die Leibnizische Kräfteschätzung; aber die abstrakte Fassung, die er ihm gibt, und die weitere Anwendung, die er von ihm macht, zeigen die selbständige philosophische Durchdringung dieses Prinzips und verraten gleichzeitig den Einfluss, den die Newtonsche Forschungsmethode schon in diesem Stadium auf Kants Denken geübt hat. Denn die Forderung, eine hypothetische Naturerklärung erst dann als bewiesen zu betrachten, wenn sie nicht nur einer Reihe unter besonderen Nebenbedingungen stehender Fälle, sondern allen unter den Begriff fallenden Erscheinungen gerecht werden kann,[4]) ist weder von Mairan noch von Kant, sondern von Newton zuerst erhoben worden.

Aber dieses so nachdrücklich verkündete methodische Prinzip ist im Grunde nicht die neue Errungenschaft der Abhandlung, sondern dient Kant zur Hauptsache nur als Waffe gegen die mathematischen Beweise der Leibnizischen Kräfteschätzung. Vielmehr ist das eigentliche Ziel der Abhandlung die im Laufe der Untersuchung mehr und mehr hervortretende und am Schluss bestimmt formulierte methodische Forderung, zur Erforschung der

---

[1]) S. W. VII, 49, 111/12.
[2]) ib. 110.
[3]) ib. 114.
[4]) ib. 108.

Natur die Mathematik mit der Metaphysik zu vereinigen. Dieses Ergebnis, das für Kants weitere Entwicklung von Wichtigkeit ist, ist ihm hervorgegangen aus einer eingehenden Analyse des Kräfteproblems und einer auf der ganzen Linie nicht ohne Erfolg geführten Polemik gegen die vorgeblichen mathematischen Beweismittel der Leibnizianer. Gleichzeitig bedurfte er dazu einer Anzahl eigener, im wesentlichen von Leibniz entlehnter, philosophischer Voraussetzungen; es sind in kurzem folgende.

Aus der Wechselwirkung der den Substanzen der Welt eigenen Kräfte (also nicht der blossen Coexistenz der Substanzen) entsteht der Raum, der also damit nicht die Voraussetzung für die Körper und deren Wirkungen, sondern ihre Folge ist. Er stellt darum, was später entschieden bestritten wird, eine Eigenschaft der Dinge dar, weshalb sich auch seine dreidimensionale Ausdehnung aus dem Wirkungsgesetz der Substanzen herleiten lassen muss. Da nun die Kraftwirkung nach dem Gesetz des inversen Quadrats nicht die einzig denkbare ist, so ist — wie Kant mit oft bemerktem Anklang an moderne Spekulationen ausführt, und was er später ebenfalls bestritten hat — die Dreidimensionalität des Raumes nicht denknotwendig und die Möglichkeit höherer Raumsysteme offen gelassen. Die Grenze des Ineinanderwirkens zweier Substanzen bezeichnet den Ort eines Körpers. Veränderung des Orts ist Bewegung, die als äusserliches Phänomen des Zustandes eines Körpers definiert und folgeweise ebenfalls aus der Wechselwirkung der Substanzen abgeleitet wird. Alle Bewegungsphänomene sind nach zwei Klassen hin zu unterscheiden; solche der einen Klasse sind die unmittelbare Wirkung einer perpetuierlich antreibenden Kraft und verschwinden daher auch zugleich mit der Aufhebung dieser Kraft; die der andern haben die Eigenschaft, sich in dem Körper, dem sie mitgeteilt sind, selber zu erhalten und ins Unendliche fortzudauern, falls sich ihnen kein Widerstand entgegenstellt. Die erste Art der Kräfte ist von den sogenannten toten Drucken nicht verschieden und hat daher die statische Kräfteschätzung der einfachen Geschwindigkeit zum Mass. Die zweite vermag den von aussen empfangenen Impuls infolge innerer Kräfte zu höherer Intension zu häufen und unterliegt dem Massprinzip der lebendigen Kräfte nach dem Quadrat der Geschwindigkeit.

Diese Lösung der Schwierigkeit, durch die in recht durchsichtiger Weise die lineare Schätzung den toten, die quadratische

den lebendigen Kräften reinlich zuerteilt und so Licht und Schatten auf beide Parteien gleichmässig verteilt wird, hat sich für Kant aus einer eigenartigen Verbindung von mathematischen und philosophischen Erwägungen entwickelt. Die eingehende Kritik, die er, wie erwähnt, dem mathematischen Beweismaterial der Leibnizianer zugewandt hatte und bei der er sich vor allem des Prinzips der Grössenkontinuität bediente, hatte ihm augenscheinlich gemacht, dass die mathematische Betrachtungsart als solche an keinem Punkte die Richtigkeit der Leibnizischen Ansicht erweisen konnte, sondern an allen die der Cartesischen zu bestätigen diente. Da er aber gleichwohl von der wenigstens teilweisen Berechtigung des Leibnizischen Prinzips überzeugt, ja, diesem die grössere Bedeutung für die eigentliche Bewegungsmechanik zuzuerkennen geneigt war, so fing er an, auch seine metaphysischen Voraussetzungen für die Lösung des Problems heranzuziehen und gleichzeitig auf bestimmte, wesentliche Unterschiede von Mathematik und Philosophie zu reflektieren, um die Einführung dieser Voraussetzungen zu rechtfertigen.

Zunächst ist von Seiten der Mathematik in der vorliegenden Streitfrage eine Konzession nicht zu erhoffen. Sie erweist unzweideutig die alleinige Richtigkeit des Cartesischen Masses, mögen sich auch noch so viele anderweitige Bedenken erheben. „Was in einem geometrischen Beweise als wahr erfunden wird“, erklärt Kant mit bemerkenswertem Nachdruck, „das wird auch in Ewigkeit wahr bleiben“.[1] Darum mag man, wenn die Mathematik ihren Ausspruch getan hat, um die metaphysische Verifizierung eines Problems immerhin unbekümmert sein.[2] Denn während die Mathematik wirkliche Ansprüche auf Überzeugung machen kann, ist die Metaphysik erst auf der Schwelle einer recht gründlichen Einsicht.[3]

Aber diese vorzügliche Sicherheit und Evidenz verdankt doch die Mathematik nur einer gewissen Einseitigkeit, mit der sie die Dinge der Natur ihrer Betrachtung unterwirft, einer Einseitigkeit, die auch für andere Forschungsweisen Raum lässt und dadurch Hoffnung gibt, auch der Metaphysik eine Domäne auf dem Felde der Naturbetrachtung zuweisen zu können. In der Tat findet Kant zwischen Mathematik und Metaphysik schon hier tief-

[1]) ib. 56.
[2]) ib. 99.
[3]) ib. 32.

greifende Unterschiede, die sich etwa in folgenden Punkten konstruieren lassen.

1. Die mathematischen Begriffe von Eigenschaften und Kräften der Körper sind von den in der Natur vorliegenden weit unterschieden.[1]) Denn die Mathematik abstrahiert aus dem Umfange aller Eigenschaften des physischen Körpers nur diejenigen, die sie ihrem Grössenbegriff und ihren quantitativen Operationen unterwerfen kann, und vernachlässigt darüber die Berücksichtigung der inneren und wesentlichen Kräfte, die gerade einen Hauptgegenstand der Metaphysik bilden. So betrachtet sie nicht die Wirklichkeit von Bewegungen, wie die Metaphysik, sondern nur die Verhältnisse von Geschwindigkeiten,[2]) wie sie durch Linien im Raum schematisch darzustellen sind. Ebenso bekümmert sie sich nicht um die Ursachen der Kräfte in der Natur,[3]) sondern untersucht nur bei gegebenen Kräfteformen ihre gesetzmässigen Wirkungen in Raum und Zeit. Die Mathematik zeigt also gegenüber der Metaphysik einen wesentlich abstraktiven Charakter. — Sie bestimmt

2. den Begriff ihres Körpers durch willkürliche synthetische Definitionen, während die Philosophie ihren physischen Körper als gegeben annimmt und erst von ihm aus auf analytischem Wege zu seinen Grundeigenschaften gelangt. „Sie setzet den Begriff von ihrem Körper selber fest vermittelst der axiomatum, von denen sie fordert, dass man sie bei ihrem Körper voraussetzen müsse, welche aber so beschaffen sein, dass sie an demselben gewisse Eigenschaften nicht erlauben und ausschliessen, die an dem Körper der Natur doch notwendig anzutreffen sind."[4]) Kant statuiert somit schon in dieser Jugendschrift den synthetisch-konstruktiven Charakter der mathematischen Definitionen und Axiome in ihrem Gegensatze zur analytischen Exposition philosophischer Begriffe. — Er bemerkt endlich

3. einen bedeutsamen Unterschied zwischen Mathematik und Metaphysik in dem, was man das Prinzip der Homogeneität der Grössen nennen könnte, gemäss dem die mathematischen Grössen, Linien, Flächen usw. eben dieselben Grundeigenschaften haben, wenn sie noch so klein sind, als wenn sie wer weiss was

[1]) ib. 127.
[2]) ib. 115.
[3]) ib. 81.
[4]) ib. 165.

für eine Grösse haben.[1]) Nach diesem Prinzip, das im Grunde mit dem der (mathematischen) Kontinuität identisch ist, kann von einem Körper, der sich eine endliche Zeit hindurch bewegt hat, kein Kräftegesetz gelten, das nicht auch vom Anfangsmoment der Bewegung gegolten hätte,[2]) kann, mit andern Worten, nicht das Cartesische Gesetz diesem, das Leibnizische jenem zugeschrieben werden. Wenn eine solche Behauptung überhaupt ihre Richtigkeit haben sollte, so kann sie jedenfalls nicht durch die Mathematik, sondern nur durch die Metaphysik erwiesen werden. Denn diese Wissenschaft unterliegt dem Gesetz der Grössenkontinuität in der Tat nicht, sondern vermag zu zeigen, wie vermöge der inneren Kräfte eines Körpers tote Drucke unter Durchlaufung unendlicher Zwischengrade zu lebendigen Kräften werden können.[3]) Somit sind die Objekte der Mathematik kontinuierliche und homogene Grössen, was von den inneren und essentiellen Bestimmungen der Körper, wie sie Vorwurf der Metaphysik sind, nicht gilt.

Aus diesen so bestimmten Differenzen zwischen mathematischer und philosophischer Betrachtungsart leitet nun Kant seine die Lösung bereits involvierende Unterscheidung von mathematischem und physischem Körper her. Nimmt sich die Mathematik das Recht, nur gewisse Eigenschaften eines Körpers zu berücksichtigen, diese durch synthetische Definitionen zu verbinden und darüber wesentliche, andere Bestimmungen zu vernachlässigen, so ist eben „der Körper der Mathematik ein Ding, welches von dem Körper der Natur ganz unterschieden ist, und es kann daher etwas bei jenem wahr sein, was doch bei diesem nicht zu ziehen ist".[4]) Während der mathematische Körper keine Kraft in sich haben kann, die nicht durch die äussere Bewegungsursache in ihn übertragen ist (Galilei's Beharrungsgesetz), so kann der physische Körper das übertragene Quantum durch innere Intension zu höherer Kräfteform potentieren.[5]) Darum gilt für diesen die quadratische, für jenen die lineare Kräfteschätzung. Da aber die Eigenschaften des mathematischen Körpers mit denen des physischen nur bei den sogenannten toten Bewegungen zusammenfallen, so unterliegen nur diese dem linearen Massprinzip,

---

[1]) ib. 45.
[2]) ib. 40.
[3]) ib. 171.
[4]) ib. 165.
[5]) ib. 166. 169. 173.

während das quadratische bei allen freien und gleichmässigen Bewegungen in Anwendung tritt.

Aus dieser Behandlung der alten Streitfrage induziert nun Kant eine neue, in der Erforschung der Natur einzuschlagende Methode. Obgleich die Abhandlung ganz der Gerichtsbarkeit der Mathematik hätte eigen sein sollen[1]) und überhaupt in einer mathematischen Frage eine metaphysische Untersuchung eine sonderbare Wirkung tut,[2]) so konnte doch die Mathematik allein dem vorgelegten Problem in seiner ganzen Tiefe nicht gerecht werden. Denn die Mathematik „ist eine aus dem Mittel aller Erkenntnisse herausgenommene Wissenschaft, die für sich allein nicht mit den Regeln des Wohlanständigen und Geziemenden genugsam bestehet",[3]) d. h. die nicht das innere, zweckmässig zusammenhängende Wesen der Dinge zu erfassen vermag. Darum müssen Lehren und Methode der Mathematik mit denen der Metaphysik zusammengenommen werden, wenn sie auf die Natur vollkommen Anwendung finden wollen.[4]) Dadurch wird eine Harmonie der Wahrheiten bewirkt, die etwa mit der Übereinstimmung aller Partien eines Gemäldes zu vergleichen ist, davon man nicht den kleinsten Teil entfernen darf, ohne die Vollkommenheit des Ganzen aufzuheben.[5])

Auf das Problem der Kräfteschätzung ist Kant in späterer Zeit noch einmal zurückgekommen, nämlich im dritten Hauptstück der Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft.[6]) Er hat sich hier ganz der Formulierung des Descartes zugewandt, und erkennt in der Quantität der Bewegung das eigentliche Massprinzip der Grösse einer Wirkung, aber wohl zu verstehen, der ganzen Wirkung innerhalb eines gegebenen Zeitraumes. Die quadratische Schätzung nämlich, die aus dem Widerstand bei wirklichen Bewegungen abgeleitet wird, übersieht die Grösse der Wirkung in der Zeit, in welcher der Körper seinen Raum mit zunehmend verminderter Geschwindigkeit zurücklegt, was doch allein das Mass einer durch gleichförmigen Widerstand erschöpften Bewegung sein kann. Darum ist auch der Unterschied zwischen

---

1) ib. 114.
2) ib. 117.
3) ib. 127.
4) ib. 127.
5) ib. 127.
6) S. W. VII, 48, 258—260.

toten und lebendigen Kräften fallen zu lassen, soweit es sich um die mechanische Betrachtung selbstbewegter Körper handelt. Sollen obige Ausdrücke überhaupt beibehalten werden, so würde es angemessen sein, die ursprünglich bewegenden Kräfte der Materie (Attraktion und Repulsion) als tote, alle mechanischen, d. i. durch eigene Bewegung bewegenden Kräfte dagegen als lebendige Kräfte zu bezeichnen.

Wichtiger als diese Fortwirkung des Kräfteproblems selbst sind für Kants Entwicklung jedenfalls eine Reihe von philosophischen Voraussetzungen und Folgerungen geworden, die er aus Anlass dieses Problems gewonnen hatte. Zunächst wird die Sicherheit und Gültigkeit der Mathematik, auch in ihrer Anwendung auf die Natur, so nachdrücklich anerkannt, dass sogar die Metaphysik, wo sie mit ihr in scheinbaren Widerstreit gerät, ihr Urteil vorläufig zu suspendieren hat. Ein solcher Widerstreit lag in dem Kräfteproblem vor und trieb daher zu einer Untersuchung des gegenseitigen Verhältnisses beider Wissenschaften. Kant fand neben gewissen Übereinstimmungen, die übrigens besonders später in der kritischen Zeit betont werden, drei wesentliche Unterschiede. Die Mathematik untersucht nur ganz bestimmte Eigenschaften und Verhältnisse der Körper, die Metaphysik hat sie alle insgesamt zu ihrem Gegenstand; die Mathematik bildet synthetische Definitionen, die Metaphysik analytische; jene unterliegt dem Kontinuitätsgesetz der Grössen, diese vermag es durch Berücksichtigung der inneren Kräfte eines Körpers zu durchbrechen. Beide Wissenschaften konstituieren auf Grund dieser verschiedenen Methode ein ganz verschiedenes Objekt: der mathematische Körper ist ein anderes Ding als der physische. Weil aber beide erst zusammen das eigentliche Wesen der Natur erschöpfen, so haben sich Mathematik und Metaphysik zu gemeinsamer Forschungsarbeit zu vereinigen.

Wir werden allen diesen Gesichtspunkten in den folgenden Schriften wieder begegnen.

Die beiden Arbeiten des Jahres 1755, die Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels und die neue Beleuchtung der metaphysischen Prinzipien, haben zwar zur Mathematik selbst und ihrer Methode geringere Beziehung, sind aber wegen ihrer Stellung zur Theorie des Raumes hier kurz ins Auge zu fassen.

Die Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels ist diejenige Schrift Kants, die wohl am unmittelbarsten unter dem Eindruck der neuen Newton'schen Weltmechanik steht. Wenn Kant in der späteren Zeit wieder und wieder auf die Mathematik und die typische Sicherheit ihrer Anwendung auf Naturphänomene hinweist, so haben diese Gedanken unverkennbar ihren Ursprung in der Newton'schen Physik gehabt. Kant bekennt im Eingange unsrer Schrift, dass in dieser Art Untersuchungen die Newton'sche Weltweisheit Einsichten gewähren könne, dergleichen man sonst in keinem Teile der Weltweisheit antrifft;[1]) denn die mechanische Theorie des Weltalls ist unter allen Fragen der Naturphilosophie diejenige, in welcher man am leichtesten und sichersten bis zum Ursprunge gelangen kann.[2]) Indes ist der Gegenstand der vorliegenden Schrift, nämlich die Genesis des Weltsystems, nicht ein solches mechanisches Problem, das mathematischer Deutlichkeit und Gewissheit fähig wäre, sondern mehr ein blosses „physisches Abenteuer", das eine Reihe hypothetischer Voraussetzungen einführen muss. Eine solche Voraussetzung ist zunächst die Konstruktion der Materiehäufungen aus den Kräften der Attraktion und Repulsion,[3]) davon die erste zwar ein erwiesenes Naturgesetz, die letzte aber in ihrer Allgemeinheit noch unerwiesene Hypothese sei. Diese Kräfte betätigen sich an den diffusen Materieteilchen im unendlichen Weltraume. Dieser Raum wird hier nicht im Sinne Newton's gefasst, wie wohl behauptet ist, wenigstens nicht, wo Kant ihn philosophisch betrachtet, sondern im Sinne Leibnizens aus der Coexistenz abgeleitet. Doch ist es höchst bezeichnend, dass Kant diese Coexistenz wiederum aus ihrer dynamischen Beziehung zur allgemeinen Gravitation ableitet, so dass diese letztlich das Band ist, das alle Substanzen verbindet und in räumliche Systeme ordnet. „Die Anziehung ist ohne Zweifel eine ebensoweit ausgedehnte Eigenschaft der Materie als die Coexistenz, welche den Raum macht, indem sie die Substanzen durch gegenseitige Abhängigkeiten verbindet, oder eigentlicher zu reden, die Anziehung ist eben diese allgemeine Beziehung, welche die Teile der Natur in einem Raume vereinigt."[4]) Da nun diese Anziehung ins Unendliche wirkt, so

---

[1]) S. W. VII, 48, 14.

[2]) ib.

[3]) ib. 20/21. 50.

[4]) ib. 100.

erstreckt sich auch der Raum ins Unendliche, beides aber darum, weil Gottes Allmacht, deren blosser Ausfluss sie sind, nicht in einem Mangel der Ausübung gedacht werden kann.[1]) In ähnlicher Weise wird auch, nach dem Vorgange Newton's, die Unendlichkeit des absoluten Raumes zur Allgegenwart Gottes in Beziehung gesetzt, eine Vorstellung, die in höchst bemerkenswerter Art zu späterer Zeit des sog. kritischen Rationalismus wieder auftaucht. „Die Wirkungen sind Symbole der Ursachen," heisst es in einer der Reflexionen dieser Zeit, „also der Raum ein Symbol der göttlichen Allgegenwart".[2]) Auch die Beziehung auf Newton ist angedeutet: „Spatium: sensorium omnipraesentiae divinae: Newton."[3]) Auch die Überzeugung, dass die Relation des Raumes zu Gott, wie sie in unsrer Schrift als Gravitation gedeutet wird, dynamisch zu denken ist, findet sich noch in jener Zeit bestätigt; denn der Raum wird in der eben angezogenen Reflexion als das „Phänomen der göttlichen Kausalität" bezeichnet.

Wichtiger für die Theorie des Raumes, aber in allen angedeuteten Punkten mit der oben besprochenen Schrift übereinstimmend ist die zweite grössere Abhandlung des Jahres 55: Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio. Die Fundamente der Raumfrage sind auch hier im wesentlichen Leibnizisch, indem der Raum wenn auch nicht aus der blossen Coexistenz, so doch aus der Wechselwirkung der Substanzen abgeleitet wird: spatii notio implicatis substantiarum actionibus absolvitur.[4]) Indes entfernt sich Kant in der weiteren Durchführung dieses Gedankens ganz erheblich von der Leibnizischen Ansicht. Denn, wie er hier noch nachdrücklicher als in der Erstlingsschrift betont, das blosse gleichzeitige Dasein der Substanzen reicht zur Begründung ihrer Verbindung nicht aus; vielmehr ist dazu eine Einheit und Gemeinsamkeit des Ursprungs im göttlichen Verstande erfordert, der sich in Gottes Vorstellung als ein „beziehungsweiser Grundriss" (respective concepta delineatio) darstellt und mit Beziehung auf den göttlichen Willen ganz arbiträr ist.[5]) Darum ist konsequent die Möglichkeit mehrerer

---

1) ib. 101.

2) Erdmann 339. Dazu S. W. IX, 52, 111.

3) Erdmann 340.

4) S W IX, 52, 82.

5) ib. 81.

Welten zuzugeben, ja, die Möglichkeit von Substanzen, die an gar keinem Orte sind.[1]) Das äussere Phänomenon der Substanzengemeinschaft dieser Welt aber ist die allgemeine Gravitation, die aus demselben Nexus der Substanzen hervorgeht, aus dem auch der Raum entspringt, und die daher als das aller Materie eigene ursprüngliche Grundgesetz zu gelten hat.[2]) — Man wird einen wesentlichen Teil dieser Gedanken unschwer in der Dissertation vom Jahre 70 wiedererkennen, besonders in der ersten und vierten Sektion. Auch dort besteht die Welt ihrer Materie nach aus Substanzen, die durch Koordination zu einer universellen Wechselwirkung gebracht sind. Diese Wechselwirkung, die real und objektiv ist und sich im gegenseitigen Influxus der Substanzen äussert, konstituiert die Form der Welt und ist als solche derselben essentiell und unveränderlich. Diese Form sind Raum und Zeit, die die Erscheinungsweisen jenes Substanzennexus darstellen, und deshalb zwar auf ihn hinweisen, nicht aber mit ihm identisch sind: testari quidem principium aliquod nexus universalis commune, non autem exponere.[3]) Dies ist die kritische Interpretation genau desselben Sachverhalts, wie er in unsrer gegenwärtigen Schrift vorliegt.

Noch ist einer besonderen Anmerkung derselben Erwähnung zu tun. Kant kritisiert mit Hülfe seiner neu gewonnenen Begriffe unter andrem das sog. Principium identitatis indiscernibilium, indem er bemerkt, dass zur vollständigen Bestimmung eines Dinges auch der Raum gehöre: Ab hac omnimoda determinatione ecquisnam exceperit locum?[4]) Mit einem ganz ähnlichen Gedanken begründet er später, in der Schrift über den Unterschied der Gegenden im Raum, die Realität und Ursprünglichkeit des Raumes und leitet damit über zu der kritischen Phase seiner Raumtheorie.

Die wichtigste, Kants Stellung zur Mathematik charakterisierende Schrift seiner dogmatisch-rationalistischen Periode ist ohne Zweifel die im Jahre 1756 erschienene Monadologia physica. Auch diese Abhandlung betrifft, wie die erste, ein Problem naturphilosophischer Art, bei dem die mathematische und die philosophische Betrachtungsweise in einen gewissen Widerstreit geraten; und auch hier wird, wie in der Jugendschrift, die Lösung herbei-

---

[1]) ib. 81/82.
[2]) ib. 82/83.
[3]) S. W. IX, 52, 91.
[4]) ib. 75.

geführt durch die postulierte Vereinigung von mathematischer und philosophischer Spekulation. Darum wird gleich im Titel die gestellte Aufgabe als ein Specimen der allgemeineren Aufgabe bezeichnet, den Nutzen darzulegen, der der Naturphilosophie aus der Verbindung von Mathematik und Metaphysik erwachsen kann: metaphysicae cum geometria junctae usus in philosophia naturali.

Der eigentlichen Untersuchung geht eine Bemerkung über deren allgemeinen methodischen Charakter voraus. Erste und einstimmige Maxime aller Naturphilosophen, heisst es mit deutlicher Anspielung auf Newton, sei es, nie etwas in dieser Materie ohne das Zeugnis der Erfahrung und die Beweise der Geometrie auf leere Spekulation hin zu wagen,[1] eine Vorsicht, die ohne Frage sich der Philosophie sehr heilsam erwiesen habe. Indes genügt diese Forschungsart für die Interpretation der Natur allein nicht; denn wir können mittels ihrer zwar die Gesetze der Natur auffinden und formulieren, nicht aber ihren Grund und Ursprung erfassen, und gleichen denen, die beim allmählichen Anstieg eines Berges am Ende den Himmel zu greifen glauben. Darum kann eine wahre und gründliche Erkenntnis der Natur nur durch die Vereinigung von Mathematik und Metaphysik erzielt werden, eine Vereinigung, der sich indes erhebliche Schwierigkeiten in den Weg stellen. Denn leichter, so scheint es, könnte man Greifen und Pferde unter ein Joch spannen als Transscendentalphilosophie und Mathematik mit einander verbinden.[2] Im besonderen ruht diese Schwierigkeit auf drei Punkten, die einen scheinbar unüberwindlichen Unterschied beider Wissenschaften begründen. Denn 1. behauptet und beweist die Mathematik die unendliche Teilbarkeit des Raumes, welche die Metaphysik leugnet; 2. postuliert die Mathematik den leeren Raum zur Möglichkeit freier Bewegungen, während die Metaphysik ihn ablehnt; 3. lehrt die mathematische Naturphilosophie die allgemeine Attraktion der Materie, ein Begriff, der von der Metaphysik für eine blosse Chimäre (vanum imaginationis ludibrium) erklärt wird.[3]

---

[1] IX, 52, 25: ne quicquam absque experientiae suffragio et sine geometria interprete in cassum tentetur; cf. De igne, IX, 52, 3: experientiae atque geometriae filum, sine quo e naturae recessibus vix reperitur exitus.

[2] ib. 26.

[3] ib.

Von diesen drei strittigen Objekten interessiert die gegenwärtige Kantische Abhandlung nur das erste. Und in der Tat hat dem Connubium zwischen Mathematik und Metaphysik nichts so sehr widerstanden als die Meinung, dass durch die unendliche Teilbarkeit des Raumes auch die infinite Teilung der den Raum einnehmenden Materie bewiesen sei.[1]) Indem Kant die Möglichkeit eines Zusammenbestehens beider Ansichten, und zwar vermittelst seiner vereinigten mathematisch-philosophischen Spekulation, zu erweisen sucht, wird seine Abhandlung ein Specimen der neu verkündeten Methode in ihrer Anwendung auf das Problem der Materie.

Kants Standpunkt in dieser Frage ist zur Zeit ein dynamischer Atomismus. Damit ist nach der einen Seite auf eine Reihe Leibnizischer Voraussetzungen, nach der andern auf eine Zahl eigener Motive hingewiesen, durch die Kant schon früh die Leibnizische Lehre in wesentlichen Punkten modifiziert hatte.

Alle Körper sind zusammengesetzt aus Monaden, d. h. letzten Körperteilchen, die nach Aufhebung aller Zusammensetzung übrig bleiben als das schlechthin Einfache und darum jedes für sich ein eigenes Dasein haben. Diese letzten Substanzen sind nicht nur im Raum durch blosse Compraesenz, sondern erfüllen auch einen Raum durch gewisse ihnen eigenen Kräfte, wobei gleichwohl ihre Einfachheit erhalten bleibt (!): Monas non solum est in spatio, sed et implet spatium, salva nihilominus ipsius simplicitate.[2]) — Monas spatiolum praesentiae suae definit . . . sphaera activitatis.[3]) Diese den Monaden eigene Grundkraft ist die Repulsion, die auch die Eigenschaft der Undurchdringlichkeit bewirkt. Da sie allein aber die Materie ins Unendliche zerstreuen würde, so muss eine zweite Grundkraft der Attraktion angenommen werden, die ihr in bestimmter Entfernung das Gleichgewicht hält. Aus dem so abgemessenen Antagonismus beider Kräfte entsteht der ausgedehnte, begrenzte Körper.

Der Raum ist — analog den früheren Ansichten — die Erscheinungsform der Relation der Monaden und ihrer Kräfte: relationis externae unitarum monadum phaenomenon,[4]) — quoddam

---

[1]) ib. 31.
[2]) ib.
[3]) ib. 32.
[4]) ib. 30.

externae substantiarum relationis phaenomenon.[1]) Nun tut die Geometrie durch unzweifelhafte Beweise, deren Kant einen vorführt, dar, dass der Raum ins Unendliche teilbar ist. Kant bemerkt zu diesem Beweise, er habe ihn so eingerichtet, dass auch diejenigen, welche einen allgemeinen Unterschied zwischen dem mathematischen und dem natürlichen Raum annehmen, ihm nicht entschlüpfen können.[2]) Daraus erhellt, dass er die Identität dieser Raumformen, die bekanntlich einer der Grundpfeiler seines Kritizismus geworden ist,[3]) schon zu dieser Zeit erkannt oder vielmehr überhaupt nie bezweifelt hat. Indem also der Raum nach den Beweisen der Geometrie ins Unendliche teilbar ist, die Monade aber, wie die Metaphysik sie voraussetzt, eine letzte, einfache, raumerfüllende Substanz darstellt, somit nicht weiter geteilt werden kann, so entsteht die folgenreiche Antinomie, deren Lösung die Aufgabe der gegenwärtigen Kantischen Abhandlung ist.

Diese Lösung bereitet sich Kant in ganz analoger Weise vor, wie in der Schrift über die Kräfteschätzung. Wie er dort die inneren und wesentlichen Eigenschaften des physischen Körpers von den äusseren, räumlichen Eigenschaften des mathematischen unterschied, so trennt er hier die inneren Bestimmungen und Kräfte der Monade von ihren äusseren Erscheinungsweisen in der Raumform. Und indem er zu den inneren Eigenschaften der Monade neben ihrer Einfachheit vor allem (laut Definition) die eigene und sich selbst genügende Existenz (propria sibique sufficiens existentia) rechnet, kommt er zu dem Satze, der das angeregte Problem in höchst durchsichtiger Weise zu lösen unternimmt: cum vero divisio spatii non sit separatio eorum, quorum unum ab alio semotum propriam habet sibique sufficientem existentiam, sed non nisi pluralitatem seu quantitatem quandam in externa relatione arguat, patet, non inde pluralitatem partium substantialium consequi,[4]) d. h. da der Raum nur die äussere Erscheinungsform der Monaden ist und nicht ihr substantielles Wesen irgendwie berührt, so kann auch die Teilung des Raumes in keiner Weise die eigentliche Monade

---

[1]) ib. 31.

[2]) ib. 29.

[3]) Vgl. z. B. III, 40, 42: „Sie (Mathematiker, die zugleich Philosophen sind) erkennen nicht, dass dieser Raum in Gedanken den physischen . . . selbst möglich mache“ — „der Raum, wie ihn sich der Geometer denkt, ganz genau die Form der sinnlichen Anschauung ist . . .“ usw.

[4]) ib. 31.

affizieren; und die etwa durch einen Schnitt geteilt gedachte Monade zerfällt nicht in zwei neue Monaden, sondern bleibt eine und dieselbe substantielle Monade, die nur nach zwei Seiten hin ihre Wirkung entfaltet und so gewissermassen mit doppelter Front kämpft (sed est unius ejusdemque substantiae utrinque exercita actio seu relatio.[1])

Auf diese Weise löst Kant die wichtige und im ganzen noch heute bestehende Antinomie zwischen infiniter Teilung und atomistischer Struktur der Materie. Der Fehler dieser Lösung, der in der Einführung falscher metaphysischer Voraussetzungen besteht, liegt auf der Hand und musste für Kant in Wegfall kommen, sobald die Leibniz-Wolffische Metaphysik, von der er sich ohnehin immer mehr entfernte, für ihn in Wegfall kam. Diese Bedingung trat ein in der Zeit, der wir uns nunmehr nähern, dem Anfang der sechziger Jahre, und es ist zu vermuten, dass Kant in dieser Zeit auch seine allmähliche Ablösung vom dynamischen Atomismus vollzog und dafür allmählich jenen konsequenten Dynamismus ausbildete, den wir ihn in den Metaphysischen Anfangsgründen vertreten sehen. Gleichwohl sind eine ganze Reihe von Voraussetzungen jenes dynamischen Atomismus nicht gleichzeitig mitgefallen, sondern bis in die späteste Zeit hinein wichtige Bestandstücke des Kantischen Denkens geblieben. Besonders hat das Hauptstück der gegenwärtigen Gedankenbildung, die Teilungsantinomie, ihren Einfluss nach zwei Richtungen hin erstreckt.

1. Bekanntlich kehrt diese Antinomie als zweite der kosmologischen Ideen in der Kritik der reinen Vernunft wieder, und zwar in der Weise, dass Behauptung und Beweis der Thesis genau den Ansichten der Physischen Monadologie, die der Antithesis aber dem in der Monadologie vorgetragenen Beweise der infiniten Raumteilung entsprechen. Zur Bestätigung des ersten führe ich nur folgende Stellen an. „Nehmet an," so argumentiert die Thesis, „die zusammengesetzten Substanzen beständen nicht aus einfachen Teilen, so würde, wenn alle Zusammensetzung in Gedanken aufgehoben würde, kein zusammengesetzter Teil und (da es keine einfachen Teile gibt) auch kein einfacher, mithin gar nichts übrig bleiben."[2]) Lässt man aus diesem Satze die Negation im hypothetischen Vordersatze fort, so erhält man genau

[1]) ib. 32.

[2]) S. W. I, 37, 396.

den entsprechenden der Monadologie: Compositione autem omni sublata, quae supersunt partes plane non habent compositionem, atque adeo pluralitate substantiarum plane sunt destitutae, hinc simplices.[1]) Würde man aber, so fährt die Thesis fort, die Möglichkeit einer gedanklichen Aufhebung aller Zusammensetzung leugnen, so würde das Zusammengesetzte wiederum nicht aus Substanzen bestehen, weil bei diesen die Zusammensetzung nur eine zufällige Relation der Substanzen ist, ohne welche sie, als für sich beharrliche Wesen, bestehen müssen.[2]) Genau dieselben Momente finden sich im Beweise der Monadologie: Corpora constant partibus, quae a se invicem separatae perdurabilem habent existentiam. Quoniam autem talibus partibus compositio non est nisi relatio, hinc determinatio in se contingens, quae salva ipsarum existentia tolli potest, patet, compositionem omnem corporibus abrogari posse, superstitibus nihilo secius partibus omnibus, quae antea erant compositae.[3]) Bei beiden folgt dann der Schluss auf die Existenz letzter einfacher Substanzen, d. h. der Monaden.

Der Beweis der Antithesis gründet sich auf dem Argument, dass, weil der Raum ins Unendliche teilbar ist, es auch dasjenige sein muss, was nur in und vermittelst desselben existieren kann, und vollzieht damit eine Konsequenz, die Kant in der physischen Monadologie gescheut hatte. Die Polemik, die er in der Anmerkung zur Antithesis gegen den Monadisten als fiktiven Gegner richtet, wendet sich daher bewusst und mit Schärfe gegen den eigenen früheren Standpunkt. Während er dort nämlich den Forderungen der monadologischen Metaphysik neben denen der Mathematik eine volle Berechtigung zuerkannt hatte, indem er jener das Gebiet der inneren und wesentlichen, dieser das der äusseren und phänomenalen Eigenschaften der Natur zuerkannte, so bemerkt er hier, dass es gänzlich umsonst sei, durch bloss diskursive Begriffe die Evidenz der Mathematik weg vernünfteln zu wollen, und dass alle Fälle, in denen die Philosophie mit der Mathematik chikaniert, zu Ungereimtheiten führen und aus einem offenbaren Missverständnis des Objekts hervorgehen.[4]) Von hier aus ergibt sich ein interessanter Durchblick durch eine Reihe von Motiven, die die Umbildung zur kritischen Denkart herbeigeführt haben. In

---

[1]) IX, 52, 27.
[2]) I, 37, 396.
[3]) IX, 52, 27.
[4]) I, 37, 401.

der bisher besprochenen Schriftenfolge seiner ersten Periode lehrt Kant die Gleichberechtigung von Mathematik und Philosophie, eine Lehre, die sich in Punkten des Widerstreits, wie bei der Kräfteschätzung und der Monadologie, zu dem Standpunkt einer Art „doppelter Wahrheit" bekennen muss. Diese doppelte Wahrheit wird dadurch zu legitimieren gesucht, dass Kant das Weltbild in zwei Seiten, eine äussere und eine innere, spaltet. Sobald ihm aber seine spätere empirisch-kritische Entwicklung diese Meinung widerlegt und die Einheit des erfahrungsmässigen Weltbildes erwiesen hat, ändert sich auch die Voraussetzung, und die Metaphysik geht mit anbrechender kritischer Periode in die Reihe derjenigen Wissenschaften über, die, wie die Mathematik, die apriorischen Elemente menschlichen Erkennens zum Gegenstand haben und mittels derselben einen eindeutigen Erfahrungskomplex festlegen. Das heisst, die Metaphysik wird Wissenschaft der apriorischen Erkenntnisprinzipien, und, weit entfernt, mit der Mathematik überhaupt in Widerspruch treten zu können, dient sie vielmehr dazu, die axiomatischen Voraussetzungen derselben erkenntnistheoretisch zu begründen.

Dies wäre ungefähr die mögliche Problementwicklung, falls Kant den entscheidenden Anstoss zur kritischen Gedankenbildung vom englischen Empirismus erfahren hätte. Aber diese Entwicklung lässt sich auch von einer andern Seite ansehen, und zwar mit Gründen, die in gewissen Selbstzeugnissen Kants eine beachtenswerte Stütze finden. Nicht die vom Empirismus angenommene Überzeugung von der Einheit und Einzigkeit der Erfahrungswelt hat die Antinomienlösung und damit die kritischen Fundamente hervorgetrieben, sondern umgekehrt, die dauernde Beschäftigung mit dem Antinomienproblem und dessen endliche Lösung hat die Lehre von der Phänomenalität, aber auch der Einheit und widerspruchsfreien Gesetzlichkeit der Erfahrungswelt heraufgeführt. Diese Ansicht ist von Riehl seinerzeit zuerst ausgesprochen und von B. Erdmann auf Grund ausgedehnten Materials so gut als erwiesen worden.[1] Ihr möchte ich nur noch hinzufügen, dass durch sie gerade der Mathematik ein entscheidender Einfluss auf Kants Gedankenprozess eingeräumt ist. Denn wohlgemerkt, die These der Mathematik ist es, die in der berührten Antinomie

[1]) Riehl, Philosoph. Kritizismus, I, 355. B. Erdmann, in der Einleitg. zu den Prolegomena und Reflexionen XXIV fg.

siegt, und die konträren Ansprüche der Metaphysik völlig in sich resorbiert.

2. Neben der zweiten kosmologischen Idee der Kritik der reinen Vernunft sind es vor allem die Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft, die eine deutliche Nachwirkung der physischen Monadologie verraten. Zwar ist der Atomismus auf allen Punkten gefallen und dafür ein reiner Dynamismus ausgebildet. Nicht der Satz: corpora constant monadibus, sondern die kritische Erkenntnis: die Materie ist ins Unendliche teilbar und zwar wieder in Materie, steht am Eingange der Untersuchung. Was früher zum Gegenbeweis diente, nämlich die infinite Raumteilung, dient jetzt zum Beweis: „Soweit sich die mathematische Teilbarkeit des Raumes, den eine Materie erfüllt, erstreckt, soweit erstreckt sich auch die mögliche physische Teilung der Substanz, die ihn erfüllt.“[1]) Denn jeder Teil eines so erfüllten Raumes enthält repulsive Kraft, ist darum für sich selbst beweglich und folglich trennbar. In diese letztere Bemerkung setzt Kant den Nerv des Beweises, da ihm die Übertragung der Raumteilung auf die Materie allein nicht für schlussgerecht gilt. „Durch den Beweis der unendlichen Teilbarkeit des Raumes ist die der Materie lange noch nicht bewiesen,“[2]) ein Gedanke, der genau mit einer Bemerkung der physischen Monadologie in Übereinstimmung steht: praeconcepta illa, quamvis non satis examinata opinio, ac si divisibilitas spatii, quod elementum occupet, elementi etiam ipsius in partes substantiales divisionem argueret.“[3]) „Denn wollte ein Monadist“, so fährt Kant an obiger Stelle fort, „annehmen, die Materie bestände aus physischen Punkten, deren ein jeder zwar (eben darum) keine beweglichen Teile habe, aber dennoch durch blosse repulsive Kraft einen Raum erfüllte, so würde er gestehen können, dass zwar dieser Raum, aber nicht die Substanz, die in ihm wirkt, mithin zwar die Sphäre der Wirksamkeit der letzteren, aber nicht das wirkende, bewegliche Subjekt selbst durch die Teilung des Raumes zugleich geteilt werde“.[4]) Diese Ausführung entspricht Wort für Wort dem Standpunkt der physischen Monadologie, und wenn Kant ihn hier auch nicht mehr als seinen eigenen anerkennt, so spricht er ihm immerhin noch so viel ent-

---

[1]) VII, 48, 213.
[2]) VII, 48, 213.
[3]) IX, 52, 31.
[4]) VII, 48, 214.

scheidende Beweiskraft zu, dass er seinen eigenen neuen Dynamismus nach Massgabe desselben gründlich revidierte. Ja, die Mathematik muss sich sogar von diesem Gesichtspunkt aus, bei ihrer Anwendung auf die Natur, von der (kritischen) Metaphysik gewisse Korrektionen gefallen lassen. Denn wenn sie auch in ihrer Behauptung der unendlichen Teilbarkeit des Raumes gegen die Chikanen einer verfehlten Metaphysik ganz gleichgültig sein kann, so muss sie sich doch, bei der Anwendung ihrer Sätze, die vom Raum gelten, auf Substanz, die ihn erfüllt, auf die Prüfung nach blossen Begriffen, mithin auf Metaphysik einlassen.[1]) Hiermit tritt die Metaphysik, freilich in ihrer kritischen Gestalt und mit wesentlichen Restriktionen, wieder in ihre alte Superiorität ein.

Noch ist einer letzten Umbildung in den Metaphysischen Anfangsgründen Erwähnung zu tun, die den Atomismus der früheren Zeit ganz eigentümlich beleuchtet. Kant unterscheidet nämlich eine relative Undurchdringlichkeit, wie sie bei der dynamischen Raumerfüllung statt hat und mit dem Druck in Proportion zunimmt, von der absoluten Undurchdringlichkeit der mathematischen Raumerfüllung, die eine Druckzunahme überhaupt nicht mehr verstattet. Diese letztere wird als qualitas occulta abgelehnt.[2]) Aber eben diese letztere war auch die Voraussetzung des physischen Atomismus, verband sich dort aber mit der Behauptung einer dynamischen Raumerfüllung, die mit dem Kubus der Entfernung in ihrer Wirkung abnahm. Während also die Metaphysischen Anfangsgründe die reinliche Alternative zwischen strengem Atomismus und strengem Dynamismus aufstellen und sich für den letzteren entscheiden, sucht die Physische Monadologie mit Hülfe metaphysischer Petitionen einen Kompromiss zwischen beiden herzustellen, wobei man nur nicht begreift, wie die Materie unter solchen Voraussetzungen aus den beiden Kräften der Attraktion und Repulsion konstruiert werden kann.

Mit der physischen Monadologie schliesst diejenige Gruppe Kantischer Schriften, die seine Beziehung zu Problemen mathematisch-philosophischer Art in der ersten, dogmatischen Periode seiner Entwicklung charakterisieren. Im besonderen waren es zwei Arten von Problemen, an denen sich diese Beziehung offen-

---

[1]) VII, 48, 216.
[2]) ib. 211.

barte: das prinzipielle Verhältnis von Mathematik und Metaphysik, und die Raumfrage. Rücksichtlich des ersten erkennt Kant gewichtige Unterschiede in der Methode und den Objekten beider Wissenschaften an, zeigt aber an der Diskussion gewisser antinomischer Grenzprobleme die Notwendigkeit eines Zusammengehens beider Forschungsarten. Rücksichtlich des zweiten Problems verraten zwar die Kantischen Untersuchungen die deutliche Wirkung der Newton'schen Raumansicht, zumal wo sie sich rein mathematisch-mechanischen Fragen zuwenden; wo sie indes diesen Gesichtspunkt fallen lassen und die philosophische Interpretation des Raumphänomens versuchen, erweisen sie sich durchaus als von Leibnizischen Grundvorstellungen beherrscht.[1]) Aus eben diesen Grundvorstellungen und der Anknüpfung des Raumes an den Begriff der Allmacht Gottes wird die Möglichkeit mehrerer Welten (im metaphysischen Sinne) abgeleitet. Es ist darum eine richtige Konsequenz, wenn später mit dem Aufgeben der Leibnizischen Voraussetzungen auch die Einheit des Raumes und die Singularität der Welt gelehrt wird. Doch ist die Raumfrage nicht das erste Motiv der Weiterbildung. Vielmehr musste die im Anfang der sechziger Jahre einsetzende empiristische Gedankenrichtung und die mit ihr veränderte philosophische Frontstellung zunächst zu einer erneuerten Untersuchung der mathematischen und philosophischen Methode drängen. Diese Untersuchungen nehmen, in verschiedenem Masse und verschiedener Absicht, die drei Hauptschriften der Jahre 1762/63 auf, deren vielumstrittene Reihenfolge der Abfassung nunmehr feststeht:[2]) Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, die Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral, und der Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen. Die erste dieser Schriften entwirft eine Art Philosophie der Mathematik, die zweite ist ex professo eine Methodologie der Mathematik und Philosophie, die dritte zeigt die fruchtbare Anwendung eines mathematischen Begriffs auf philosophische Probleme.

In den Sommer des Jahres 1762 fällt diejenige Schrift, in der Kant, gleichsam mit nochmaliger Abschiedswendung zum früheren Dogmatismus den einzig möglichen Beweisgrund

[1]) Danach ist Riehl, Philos. Kritiz. I, 327 zu korrigieren.

[2]) Erdmann, Reflexionen XVII, sq.

zu einer Demonstration des Daseins Gottes gefunden zu haben glaubte. Diese Abhandlung, die umfangreichste der drei in Frage stehenden Schriften, richtet, trotz des subtilen und echt metaphysischen Arguments, das als einzig möglicher Beweisgrund vorgetragen wird, ihre Hauptabsicht „vornehmlich auf die Methode, vermittelst der Naturwissenschaft zur Erkenntnis Gottes hinaufzusteigen".[1]) Sie ist damit der Versuch einer Physikotheologie, der dadurch besonderes Interesse gewinnt, dass hier wohl zum ersten Mal neben andern Naturwissenschaften die Mathematik zur Beweisführung herangezogen wird.

Aber das neue Ziel fordert auch neue Methoden. Die (bisherige) Metaphysik, heisst es in der Vorrede, gleicht einem finsteren Ozean, ohne Ufer und ohne Leuchttürme, wo man es wie der Seefahrer auf einem unbeschifften Meere anfangen muss, welcher, sobald er irgendwo Land betritt, seine Fahrt prüft und untersucht.[2]) Die bisherigen Gottesbeweise gehen aus vom Begriffe des Daseins, des möglichen und notwendigen Daseins. Aber schon hierin ist Behutsamkeit nötig. Kant will seine Untersuchung nicht, wie es wohl andere Wissenschaften, darunter die Mathematik tun, mit einer vorangestellten, fertigen Definition beginnen, sondern verfahren wie einer, der sie erst sucht. Denn die Erfahrung hat ihn gelehrt, dass man vieles von einem Gegenstande mit der grössten Gewissheit aussagen kann, ehe man eine bestimmte Erklärung von ihm wagt. So kann man die Aussage tun, dass das Dasein nie zu den logischen Prädikaten eines Dinges gehört, ehe man eine förmliche Definition des Begriffs des Daseins gegeben hat. Ebenso deckt der Mathematiker die geheimsten Eigenschaften und Verhältnisse des Raumes mit der grössten Evidenz auf, indem er sich lediglich dabei der gemeinen Vorstellung des Raumes bedient, und ohne dass einer wohl jemals richtig erklärt hat, was der Raum sei.[3]) Auf seinem eigenen Gebiet aber, d. h. abgesehen von den philosophischen Voraussetzungen, liegen für den Mathematiker die Bedingungen wesentlich anders; hier hat er mit Definitionen zu beginnen und aus ihnen alle Folgesätze systematisch und deduktiv abzuleiten. In dieser Methode darf ihm die Philosophie nicht folgen. „Die Methodensucht, die Nachahmung des Mathematikers, der auf einer wohlgebahnten Strasse sicher fort-

---

[1]) VI, 47 II, 17.

[2]) ib. 14.

[3]) ib. 19/20.

schreitet, auf dem schlüpfrigen Boden der Metaphysik, hat eine Menge Fehltritte veranlasst."[1]) Darum legt es die neue Methode der Philosophie darauf an, von einem gegebenen Begriffe vorläufig alles das, aber auch nur das zu praedizieren, was von ihm mit immanenter Gewissheit ausgesagt werden kann, und dafür eine zureichende Definition vorläufig auf sich beruhen zu lassen. Von dieser Methode allein verspricht sich Kant eine Reihe von Aufklärungen, die er vergeblich bei anderen gesucht hat.[2])

Unter den drei bisher bekannten Gottesbeweisen, von denen der ontologische sich auf den Begriff des Möglichen stützt, der kosmologische und physikotheologische den Erfahrungsbegriff des Existierenden voraussetzen, sind die beiden ersten falsch, und ist der letzte wenigstens in logischer Absicht unzureichend. Der allein übrig bleibende und von Kant als einzig zureichend proklamierte ist ontologischer Art und schliesst aus dem Begriff des Möglichen folgenderweise: Zur Möglichkeit eines Dinges ist eine zweifache Bedingung erforderlich: formaliter, dass es denkbar, d. h. widerspruchsfrei sei; materialiter, dass irgend ein Dasein wirklich gegeben sei, ohne welches alle Data des Denkbaren aufgehoben wären; denn wenn alles Dasein verneint wird, wird auch alle Möglichkeit aufgehoben. Mithin gibt es ein notwendig Existierendes; denn dasjenige, dessen Aufhebung alle Möglichkeit aufhebt, ist schlechterdings notwendig.[3])

Dieses Argument, dessen Fehler übrigens auf der Hand liegt, ist zwar der eigentliche Titularbeweisgrund, dem Kant allein die nötige Stringenz zuerkannt wissen will. Indes liegt der wahre Schwerpunkt der Schrift und das Moment, welches auch die Einfügung der Mathematik in diesen Gedankengang veranlasst, in dem sog. physikotheologischen Beweise, den Kant schon hier, in Übereinstimmung mit späterer Ansicht, als den weit eindrucksvolleren und überzeugenderen gelten lässt. Nur scheint ihm die gewöhnliche Art, in der dieser Beweis geführt wird, und wobei alles auf die engen Zwecke des Menschen bezogen wird, wesentlicher Berichtigungen zu bedürfen. Zu solchen Berichtigungen, und zwar im Sinne des Nachweises objektiver teleologischer Gesichtspunkte, dient ihm nun neben andern Naturwissenschaften die

---

[1]) ib. 20.
[2]) ib. 33.
[3]) ib. 33.

Mathematik, und im besonderen die Geometrie. Und zwar ist diese Wissenschaft hier nicht bloss nach ihrer mathematischen Beweisart, sondern von höherem Punkte aus und mit einem „philosophischen Auge" anzusehen. Wenn sich schon dem gemeinen Blicke die Geometrie durch die Augenscheinlichkeit in der Ausführung und durch den weiten Umfang der Anwendung, der die gesamte übrige Erkenntnis nichts Vergleichbares an die Seite zu stellen hat, aufs höchste empfiehlt, so wird das philosophische Auge an ihr gewahr, in wie hohem Grade an den notwendigen Bestimmungen des Raumes „Ordnung und Harmonie und in einem ungeheuren Mannigfaltigen Zusammenpassung und Einheit herrsche".[1])

Aus der Einheit des Wesens der Dinge die Einheit des Schöpfers zu erweisen, ist die Aufgabe der Physikotheologie; aus den Mitteln der Mathematik die Einheit des Wesens der Dinge zu erweisen, ist die Verbesserung, die Kant der Physikotheologie zuwenden will. Er bedient sich dazu der Mathematik nach zwei Richtungen hin: die Einheit des Raumes, wie sie die Geometrie exponiert, und die Einheit gewisser Bewegungsgesetze, wie sie die Mechanik darlegt, beweisen gleichermassen die Einheit der Natur der Dinge.

Zur Ausführung des ersten Beweises einer zweckvollen Einheit des Raumes zieht Kant drei Sätze der Kreislehre heran, die ihm für die Illustration des vorliegenden Problems als typisch gegolten haben müssen, da wir sie bis weit in die kritische Zeit hinein wiederfinden. — 1. Zwei Sehnen eines Kreises schneiden sich proportional. 2. Alle vom oberen oder unteren Endpunkte des Vertikaldurchmessers eines Kreises gezogene Sehnen haben, als Fallräume gedacht, gleiche Fallzeiten. 3. Der Inhalt eines Kreisringes ist gleich dem Kreise, der die Tangente des inneren Kreises bis zu ihrem Durchschnitt mit dem äusseren zum Durchmesser hat. — Denkt man sich die Bestimmungen dieser Lehrsätze in der Form einer Aufgabe gestellt und überlegt die mancherlei umständlichen und scheinbar ganz verschiedenen Anstalten, die die Lösung einer jeden derselben erfordert, so wird man nicht wenig überrascht sein, dass eine einzige Figur von so einfacher Konstruktion wie der Kreis, in dessen blossem Begriff nicht eine entfernte Beziehung auf diese Aufgaben zu finden ist,

---

[1]) ib. 45.

gleichwohl allen diesen Forderungen Genüge tut. „In der Tat wird man durch eine so sonderbare Vereinigung vom Mannigfaltigen nach so fruchtbaren Regeln in einer so schlecht und einfältig scheinenden Sache, als ein Zirkelkreis ist, überrascht und mit Recht in Bewunderung gesetzt. Es ist auch kein Wunder der Natur, welches durch die Schönheit oder Ordnung, die darin herrscht, mehr Ursache zum Erstaunen gäbe, es müsste denn sein, dass es deswegen geschähe, weil die Ursache derselben da nicht so deutlich einzusehen ist." [1])

Eine ähnlich überraschende Einheit des Mannigfaltigen findet Kant in den Verwandtschaften der verschiedenen Geschlechter krummer Linien, wie sie die höhere Geometrie darlegt, und wobei Kant etwa an die Beziehung von Parabel, Ellipse, und Hyperbel als Kegelschnitte oder durch ihre Scheitel- und Polargleichung dargestellt gedacht haben mag. Auch hier findet er Zusammenhang in dem, was eine von dem andern ganz abgesonderte Notwendigkeit zu haben scheint und erhebt die bedeutsame Frage: „Ist diese Harmonie darum weniger befremdlich, weil sie notwendig ist? Ich halte dafür, sie sei es darum nur desto mehr!"[2])

Endlich kommt Kant in späterer Verbindung noch einmal auf den Kreis zurück,[3]) und zwar in einem Zusammenhange, in dem dieser mit anderen Raumgebilden unter dem Gesichtspunkt der Maximalflächen verglichen wird. Von allen überhaupt möglichen Figuren ist der Kreis diejenige, die bei gegebenem Umfang den grössten Inhalt hat; unter allen möglichen Polygonen nimmt wiederum das reguläre, unter allen irregulären Polygonen das kreiseingeschriebene, unter diesen endlich das Sechseck den grössten Inhalt ein. Diese interessante Beziehung erklärt Kant durch die Bemerkung, „dass die Gegenverhältnisse des Grössten und Kleinsten im Raume auf die Gleichheit ankommen", indem nämlich beim regulären Polygon die Eckenentfernungen und die perpendikularen Seitenentfernungen vom Mittelpunkt gleich, beim Sehnenpolygon nur die Eckenentfernungen, beim regulären Sechseck die Eckenentfernung der Seitenlänge gleich, und beim Kreise endlich die Eckenentfernungen den Seitenentfernungen gleich seien. Aus diesen Beziehungen leitet Kant die höchst bemerkenswerte teleologische Folgerung ab: „Da die Natur sonst viele Fälle einer not-

[1]) ib. 47.
[2]) ib. 48.
[3]) ib. 91 fg.

wendigen Gleichheit an die Hand gibt, so können die Regeln, die man aus den gedachten Fällen der Geometrie in Ansehung des allgemeinen Grundes solcher Gegenverhältnisse des Grössten und Kleinsten zieht, auch auf die notwendige Beobachtung des Gesetzes der Sparsamkeit in der Natur angewandt werden".[1])

Bei der Ableitung der Natureinheit aus der Notwendigkeit der Bewegungsgesetze beruft sich Kant, soweit er dabei die exakte Mechanik berücksichtigt hat, zunächst auf einige Ausführungen Maupertuis' über die Gesetze der Bewegung und Ruhe nach dem Prinzip der kleinsten Wirkung.[2]) Aus ihnen induziert er das bekannte Prinzip der Sparsamkeit der Natur, das dann später noch durch den Hinweis gestützt wird, dass die Kräfte der Bewegung und des Widerstandes in der Natur so lange auf einander wirken, bis sie ein Minimum der Hemmung erreicht haben, wie sich denn Zähne und Getriebe einer Maschine nach längerem Gebrauch in epicykloidischer Form abschleifen sollen. Aber diese empirischen Beobachtungen dienen nur als mehr gelegentliche Beweismittel; das Hauptargument sieht Kant in der apriorischen, aus keiner Erfahrung entlehnten Notwendigkeit der Bewegungsgesetze, die „auch ohne die mindesten Versuche aus der allgemeinen und wesentlichen Beschaffenheit aller Materie mit grösster Deutlichkeit können hergeleitet werden".[3]) Die allgemeine und wesentliche Beschaffenheit aller Materie ist offenbar die schon früher ähnlich bezeichnete universale Attraktion, und die ganze Stelle zielt auf die durch Newton ausgebildete Gravitationsmechanik, die nicht mehr, wie dies noch Galilei z. T. für die Fallgesetze getan hatte, die Gesetze der Bewegung auf empirisch-induktivem Wege aufsuchte, sondern unmittelbar aus dem supponierten Gesetz der invers-quadratischen Kräfteabnahme die beiden Beschleunigungsgleichungen aufstellte und aus ihnen durch die Mittel der Analysis rein mathematisch, d. h. (nach Kant) apriorisch, die Bahngleichungen ableitete. Auch an dieser Stelle entdeckt sich wieder, dass es die strenge, aller Erfahrung methodisch vorangehende Gültigkeit der Mathematik ist, die Kants Denken eindringlich beschäftigt und ihn zu frühzeitiger philosophischer Interpretation dieser Tatsache veranlasst hat.

---

[1]) ib. 92.

[2]) Memoiren d. preuss. Akademie 1746.

[3]) VI, 47 II, 52.

Indes verläuft diese philosophische Interpretation vorläufig noch in einer Bahn, die von erkenntnistheoretischen Reflexionen ziemlich entfernt ist, die aber durch das theologische Thema der Abhandlung deutlich vorgezeichnet war. Wie ist die beobachtete Einheit und Übereinstimmung scheinbar zusammenhangloser Gesetze der Mathematik und Mechanik in philosophischem Sinne zu deuten? Offenbar nur in der Richtung, dass die Einheit gewisser Folgen auch die Einheit des gemeinsamen Grundes erschliessen lässt, und dass folglich „allgemeine Begriffe von der Einheit der mathematischen Objekte auch die Gründe der Einheit und Vollkommenheit in der Natur könnten zu erkennen geben".[1] Solche Natureinheiten aber, wie deren etwa der Raum und die allgemeine Gravitation sind, werden für die fortschreitende Betrachtung auf Einheiten höherer Ordnung führen und zuletzt „auf die Vermutung eines obersten Grundes selbst der Wesen der Dinge, da die Einheit des Grundes auch Einheit in dem Umfange aller Folgen veranlasst".[2] Somit können Betrachtungen der Art, wie sie die gegenwärtige Schrift angestellt hat, dazu dienen, eine neue und verbesserte Physikotheologie zu begründen. Denn die früheren Lehransichten, die unter diesem Namen gingen, betrachteten alle Ordnung und Harmonie in der Natur als zufällig, da sie doch notwendig ist, und waren auch nicht genugsam philosophisch, sondern haben im Gegenteil die Ausbreitung der philosophischen Erkenntnis öfter sehr gehindert.[3] Die Ziele und Gesichtspunkte der neuen Teleologie bringt Kant unter sechs Regeln, bei denen allen unverkennbar die besprochenen Verhältnisse der Mathematik zum Muster gedient haben, und deren letzte diesen Einfluss auch mit aller Deutlichkeit signalisiert: „Man erweitere diese Methode durch allgemeine Regeln, welche die Gründe der Wohlgereimtheit desjenigen, was mechanisch oder auch geometrisch notwendig ist, mit dem Besten des Ganzen können verständlich machen, und verabsäume nicht, selbst die Eigenschaften des Raumes in diesem Gesichtspunkte zu erwägen und aus der Einheit in dem grossen Mannigfaltigen desselben den nämlichen Hauptbegriff zu erläutern".[4]

---

[1]) ib. 91.
[2]) ib. 48.
[3]) ib. 74.
[4]) ib. 84.

So nimmt diese Schrift Kants, trotz der Verfehlung ihrer eigentlichen Aufgabe, in ihren mathematischen Partien, zu denen auch noch das grössere Exposé der früheren Kosmogonie gehört,[1]) eine beachtenswerte Stelle in dem Entwicklungsgange seiner Gedanken ein. Sie entwirft, von einigen methodischen Ansätzen abgesehen, zum ersten Mal ein Specimen einer Philosophie der Mathematik, das, wenn auch nicht der eigentlichen Erkenntniskritik, so doch der späteren kritischen Teleologie in wesentlichen Punkten zur Unterlage gedient hat. Überhaupt hat die gegenwärtige Schrift, wie sie einerseits einen Hauptgedanken der früheren Periode weiterführt, andrerseits auch eine bedeutsame Frontstellung zu der späteren Gedankenbildung. Sie greift den in der Nova Dilucidatio entwickelten und dort bereits zur Gravitation in Beziehung gesetzten Gedanken auf, dass die Zusammenhänge und Wechselwirkungen der Erscheinungen auf eine ihnen dynamisch zu Grunde liegende Einheit des göttlichen Urwesens hindeuten, und verwertet diesen Gedanken in vorbildlicher Weise für die spätere Teleologie. Sie weist aber andrerseits in ihrer spekulativen Ausdeutung mathematischer Phänomene in zweifacher Weise auf die spätere Epoche des Kritizismus hin; denn

1. finden sich in der Kritik der Urteilskraft die ganz analogen und z. T. bis auf die Beispiele übereinstimmenden Betrachtungen angeführt, um den Begriff der formalen objektiven Zweckmässigkeit zu erweisen.[2]) Die geometrischen Figuren, so bemerkt Kant, die nach einem Prinzip gezeichnet werden, zeigen eine mannigfaltige, oft bewunderte objektive Zweckmässigkeit, nämlich der Tauglichkeit zur Auflösung vieler Probleme nach einem einzigen Prinzip. Diese Zweckmässigkeit ist offenbar nicht subjektiv und ästhetisch, sondern objektiv und intellektuell; sie hat ferner formalen Charakter, d. h. sie lässt sich rein aus sich selbst, ohne ihr einen materialen Zweck zu Grunde zu legen, begreifen. Solche Zweckmässigkeit finden wir am Zirkel, an den Kegelschnitten, wenn wir auf die Menge zweckvoller Auflösungen sehen, die diese Figuren für eine grosse Zahl von Problemen gestatten. Solche Zweckmässigkeit sahen die alten Geometer in den Eigenschaften der Parabel und Ellipse und forschten ihnen emsig nach, ohne zu ahnen, dass es Kräfte in der Welt gäbe, die

---

[1]) ib. 96 fg.

[2]) II, 39, 233 fg.

die Körper in diesen Bahnen zu laufen zwingen. Der menschliche Geist kann nicht umhin, aller solcher beobachteten Zweckmässigkeit, die eine Vereinigung ganz heterogener Regeln in einem gemeinschaftlichen Prinzip an die Hand gibt, seine Bewunderung zuzuwenden, eine Bewunderung, die auch insofern durchaus berechtigt ist, als „die Vereinbarung jener Form der sinnlichen Anschauung (welche der Raum heisst) mit dem Vermögen der Begriffe (dem Verstande) nicht allein deswegen, dass sie gerade diese und keine andre ist, uns unerklärlich, sondern überdem noch für das Gemüt erweiternd ist, noch etwas über jene sinnlichen Vorstellungen Hinausliegendes gleichsam zu ahnen, worin, obzwar uns unbekannt, der letzte Grund seiner Einstimmung angetroffen werden mag".[1]) Man ersieht hieraus, wie Kant noch in einer Zeit, in der er den Wert der Physikotheologie wesentlich in den der Ethikotheologie verflüchtigt hatte, aus den geläufigen mathematischen Argumenten der früheren Periode wenn auch nicht Beweismittel, so doch wichtige Motive für seine kritische Teleologie entlehnt. Wie es früher die aus der geometrischen Zweckmässigkeit erwiesene Einheit des Raumes war, die den Schluss auf die Einheit des Schöpfers nahe legte, so ist es jetzt — dem kritischen Standpunkt entsprechend — die Coincidenz und Angemessenheit der Raumanschauung zu den in ihr konstruierten Verstandesbegriffen, die zur Erforschung des Urgrundes dieser Übereinstimmung auffordert.

2. Aber in dem dargelegten mathematischen Sachverhalt liegen auch noch andere Motive. Denn die Frage: Wie erklärt sich die beobachtete Zweckmässigkeit konstruierter Raumgebilde? lässt ausser der teleologischen auch noch eine andere Antwort, nämlich eine erkenntnistheoretische, zu. Den synthetischen Charakter der Mathematik hatte Kant schon zu dieser Zeit erkannt, wie ihn denn die vorliegende Schrift zwar nur andeutet, die unmittelbar folgende aber um so eingehender darlegt. Er wusste also, dass die Figuren des Kreises, der Parabel, Ellipse usw. dadurch entspringen, dass man gewisse begriffliche Voraussetzungen, wie sie sich in den analytischen Gleichungen der Kurven aussprechen, in die Raumkonstruktion hineinträgt. Er wusste somit, dass diese Raumfiguren auf ganz willkürlichen, im Verstande gelegenen Bedingungen beruhen, und konnte daraus früher oder

[1]) II, 39, 237.

später vermuten, dass ihre Zweckmässigkeit wohl auf nichts anderem beruhen werde. Damit war aber der Schluss auf die Apriorität dieser Zweckmässigkeit, und damit auch des Raumes, in dem sie sich darstellt, gegeben. Kant hat diese Genesis seiner Gedanken u. a. in der angezogenen Stelle der Kritik der Urteilskraft selbst anerkannt. „Nun sollte uns zwar“, heisst es dort, „eben diese Harmonie, weil sie, aller dieser Zweckmässigkeit ungeachtet, dennoch nicht empirisch, sondern a priori erkannt wird, von selbst darauf bringen, dass der Raum, durch dessen Bestimmung das Objekt allein möglich war, nicht eine Beschaffenheit der Dinge ausser mir, sondern eine blosse Vorstellungsart in mir sei, und ich also in die Figur, die ich einem Begriffe angemessen zeichne . . . . die Zweckmässigkeit hineinbringe.“[1]) An dieser Stelle, wie noch an mehreren andern, leitet Kant aus der mathematischen Zweckmässigkeit ganz allgemein die Apriorität des menschlichen Erkennens überhaupt ab; an einer signifikanten Stelle der Prolegomena aber benutzt er eben diese selbe Zweckmässigkeit, um die Apriorität der Verstandesbegriffe in ihrem Gegensatz zu der der Sinnesformen abzuleiten. Nach dem Hinweise auf das Gesetz zweier sich im Kreise schneidender Sehnen erhebt Kant die Frage: „Liegt dieses Gesetz im Zirkel oder im Verstande?“ und entscheidet sie dahin, dass nicht die Figur dieses Gesetz enthalte, sondern der Verstand, indem er durch die begriffliche Forderung der Gleichheit der Radien in der Konstruktion die Figur erzeugt. Nach Erweiterung dieser Betrachtung auf analoge Verhältnisse der anderen Kegelschnitte und einer versuchten apriorischen Ableitung der invers-quadratischen Abnahme der Gravitation aus der entsprechenden Zunahme homozentrischer Kugelflächen, folgert Kant: „Der Raum ist etwas so Gleichförmiges und in Ansehung aller besonderen Eigenschaften so Unbestimmtes, dass man in ihm gewiss keinen Schatz von Naturgesetzen suchen wird. Dagegen ist das, was den Raum zur Zirkelgestalt, der Figur des Kegels und der Kugel bestimmt, der Verstand, sofern er den Grund der Einheit der Konstruktion derselben enthält.“[2]) Die besondere Betonung, die der begriffliche Teil der Apriorität an dieser Stelle erfährt, wird indes auf Rechnung der schroffen Problemstellung dieser Partien der Prolegomena

---

[1]) ib. 236 fg.

[2]) II, 40, 34.

zu setzen sein, in denen es Kant darauf ankam, die Gesetze des Verstandes als gleichzeitig gültige Naturgesetze zu erweisen. Denn seine sonst in der kritischen Zeit widerspruchslos festgehaltene, übrigens auch an dieser Stelle nicht widerlegte Meinung besteht darin, dass die Begriffe des Verstandes und die Anschauung der Sinnesform gleichzeitig und in gleichem Masse die Erscheinungen der Mathematik konstituieren, eine Meinung, zu deren Ausbildung die angezeigten Elemente der vorkritischen Zeit jedenfalls wesentlich beigetragen haben.

Von einigen geringen Andeutungen abgesehen, hatte die Schrift über den einzig möglichen Beweisgrund eine bestimmte Problemrichtung, die schon die erste, dogmatische Periode erfolgreich betreten hatte, gänzlich aus den Augen gesetzt: die methodischen Beziehungen von Mathematik und Metaphysik. Diesen Mangel ersetzt die zweite der Schriften des Jahres 1762/63 in so hohem Masse, dass sie nach dieser Rücksicht hin als die wichtigste der vorkritischen Arbeiten bezeichnet werden kann. Es ist dies die als Preisarbeit eingereichte Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral.

Die Aufgabe der Berliner Akademie ging auf die Frage, ob die metaphysischen Wahrheiten, im besonderen die Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral, derselben deutlichen Beweise fähig seien, wie die geometrischen Wahrheiten. Das Problem war also ein methodologisches. Daher setzt sich Kant gleich im Eingange seiner Schrift das Ziel vor, eine Methode ausfindig zu machen, vermöge derer man in metaphysischen Dingen zu ähnlicher Gewissheit gelangen könne, wie Newton zu einer solchen in der Naturwissenschaft gelangt sei. „Wenn die Methode feststeht, nach der die höchstmögliche Gewissheit in dieser Art der Erkenntnis kann erlangt werden, und die Natur dieser Überzeugung wohl eingesehen wird, so muss, anstatt des ewigen Unbestands der Meinungen und Schulsekten, eine unwandelbare Vorschrift der Lehrart die denkenden Köpfe zu einerlei Bemühungen vereinbaren; sowie Newtons Methode in der Naturwissenschaft die Ungebundenheit der physischen Hypothesen in ein sicheres Verfahren nach Erfahrung und Geometrie veränderte.“ [1]) Danach ist es die

[1]) V, 46a, 117.

Sicherheit und Gewissheit der mathematischen Methode, die der philosophischen zum Vorbild dienen soll und kann; aber nicht ebenso ist es auch die Art dieser Methode; vielmehr wird sich zeigen, dass die neue philosophische Lehrart sich nach dieser Rücksicht hin gerade an dem Gegensatze zur Mathematik orientiert. Nun waren zwar derartige Diskussionen über die methodischen Differenzen von Mathematik und Philosophie in jenem klassischen Zeitalter der Mathematik nichts Neues; aber die Gründe dieser Differenzen, die Kant entdeckte, die Deutlichkeit, mit der er sie ins Licht setzte, und die weittragenden Konsequenzen, die er aus ihnen zu ziehen wusste, waren in der Tat etwas Neues und wohl dazu angetan, eine neue Epoche des Philosophierens wenigstens programmatisch einzuleiten.

Wie gezeigt ist, hatte schon die Schrift über die Kräfteschätzung gewisse Unterschiede beider Wissenschaften in der Art ihres Verfahrens, die Monadologie solche in der Natur ihres Objekts aufgedeckt. Es wird darum nicht wundernehmen, wenn wir gleich in der ersten Betrachtung der gegenwärtigen Schrift einige Spuren der früheren wiederfinden.

Die Mathematik, heisst es zunächst, gelangt zu ihren Definitionen synthetisch, die Philosophie analytisch. Beide Wissensgebiete haben nämlich zu ihren wesentlichen Bestandteilen Definitionen, d. h. Urteile, deren Subjekt ein Allgemeinbegriff ist. Nun entstehen solche Begriffe entweder durch willkürliche Verbindung anderer oder durch Zergliederung gegebener Begriffe; das erste geschieht in der Mathematik, das zweite in der Philosophie. Darum geht in der Mathematik die Definition aus der Synthesis bereits bekannter Begriffe, in der Philosophie aber aus der Analysis zwar gegebener, aber verworren gedachter Begriffe hervor.[1]) Mithin kann man in der Mathematik nicht eher aus einem Begriffe Folgen ziehen, als man im Besitze der vollständigen Definition ist; hier entspringt der Begriff erst aus der Definition. In der Philosophie hingegen kann man öfter aus einem Begriffe eine ganze Anzahl Partialschlüsse ziehen, ohne dass dessen exakte Definition festzuliegen braucht. „Es ist das Geschäft der Weltweisheit, Begriffe, die als verworren gegeben sind, zu zergliedern, ausführlich und bestimmt zu machen; der Mathematik aber, gegebene Begriffe von Grössen, die klar und sicher sind, zu verknüpfen

[1]) ib. 118.

und zu vergleichen, um zu sehen, was hieraus gefolgert werden könne."[1]) Darum sind analytische Untersuchungen, wie sie wohl einige Mathematiker angestellt haben, in der Mathematik nicht am Platze, haben hier aber wenigstens das Glück, keinen Schaden anrichten zu können, da sie keinen Stoff zu weiteren Folgerungen bieten; sonst würde die Mathematik leicht denselben unglücklichen Streitigkeiten ausgesetzt sein, wie die Metaphysik.[2])

Die Mathematik betrachtet zweitens das Allgemeine unter den Zeichen in concreto, die Philosophie durch die Zeichen in abstracto. So bedient sich die Arithmetik zur Darstellung ihrer Grössen der Zahlen und Buchstaben, setzt diese zu einander in Verhältnis durch gewisse symbolische Operationszeichen, auf Grund deren die Grössen nach leichten und sicheren Regeln versetzt, verknüpft, abgezogen, und so in vielfacher, immer aber sinnlich anschaulicher Weise verändert werden, wobei die bezeichneten Dinge selbst gänzlich ausser Acht bleiben, bis am Schlusse der Rechnung die Bedeutung der symbolischen Folgerung entziffert wird. Ebenso untersucht die Geometrie die Eigenschaften und Gesetze einer Klasse von Raumgebilden an einem einzelnen Falle dieser Klasse und erschliesst dann aus ihm vermöge der eben nur der Mathematik eigenen typischen Allgemeinheit des Singulären die Gültigkeit des Theorems für die ganze zugehörige Klasse. Dagegen sind die Zeichen der Philosophie und ihrer Begriffe Worte, die weder in ihrer Zusammensetzung die Teilvorstellungen der bezeichneten Idee noch in ihrer gegenseitigen Verknüpfung die Verhältnisse eines philosophischen Gedankenkomplexes anzudeuten vermögen. Daher muss man bei philosophischen Untersuchungen stets die Bedeutung der Begriffe in abstracto gegenwärtig haben, ohne sich der Erleichterung, mit einzelnen Zeichen statt allgemeinen Begriffen zu operieren, bedienen zu können.[3])

In der Mathematik gibt es drittens nur wenige unauflösliche Begriffe und unerweisliche Sätze, in der Philosophie aber unzählige. Die notwendige Abgrenzung menschlicher Wissensgebiete gegen einander — übrigens ein von Kant besonders in kritischer Zeit scharf betonter Gedanke — bringt es mit sich, dass es in jeder Wissenschaft eine Anzahl Grundbegriffe gibt, die von jener Wissenschaft selbst nicht weiter analysiert werden können

[1]) ib. 120.
[2]) ib.
[3]) ib. 120/21.

und brauchen, sondern in ihrem axiomatischen Charakter einfach vorausgesetzt werden. Solcher unauflöslicher Fundamentalbegriffe hat nun die Mathematik eine gewisse Anzahl, wie Grösse, Einheit, Menge, Raum usw., wenn auch, im Verhältnis zu anderen Wissenschaften, ausnehmend wenige. Desgleichen hat sie auch nur eine geringe Zahl unerweislicher Sätze (Axiome) zum Grunde liegen, die, wenn sie auch anderwärts (etwa in der Philosophie) noch eines Beweises fähig wären, doch in der eigenen Wissenschaft als unmittelbar gewiss angesehen werden. Derartige Axiome sind: das Ganze ist gleich der Summe seiner Teile; zwischen zwei Punkten ist nur eine gerade Linie u. a. — Dagegen hat die Philosophie sehr viele unauflösliche Begriffe, auf die jede Zergliederung gegebener Erfahrungsbegriffe mit Notwendigkeit führt. Unter ihnen sind einige beinahe unauflösbar, wie Vorstellung, Neben- und Nacheinandersein, andere nur zum Teil auflösbar, wie Raum, Zeit, Lust und Unlust usw. Ebenso hat die Metaphysik eine grosse Zahl unerweislicher Grundsätze, die ihr auf ihrer ganzen Linie zur Substruktion dienen und von denen eine vollständige Tafel zu besitzen Desiderat aller metaphysischen Forschung wäre. Denn gerade in der Aufsuchung solcher letzten und unreduzierbaren Grundwahrheiten besteht das wichtigste Geschäft der höheren Philosophie. Die Methode dieser Aufsuchung war bereits in der Schrift über den Beweisgrund dargelegt worden und wird hier in völliger Übereinstimmung damit kurz wiederholt. Man suche, ohne sich auf eine Definition einzulassen, die ersten und unmittelbarsten Merkmale eines Erfahrungsbegriffes auf und gehe von ihnen auf die zu Grunde liegenden Elementarbegriffe zurück. „Denn welches Objekt es auch sei, so sind diejenigen Merkmale, welche der Verstand an ihm zuerst und unmittelbar wahrnimmt, die Data zu ebensovielen unerweislichen Sätzen, welche dann auch die Grundlage ausmachen, woraus die Definitionen können erfunden werden.“ [1]) Darum sind in der Mathematik die Definitionen das erste, in der Metaphysik das letzte. „In der Mathematik sind die Definitionen der erste Gedanke, den ich von den erklärten Dingen haben kann, darum, weil mein Begriff des Objekts durch die Erklärung allererst entspringt, und da ist es schlechterdings ungereimt, sie als erweislich anzusehen. In der Weltweisheit, wo mir der Begriff der Sache, den ich erklären

---

[1]) ib. 124.

soll, gegeben ist, muss dasjenige, was unmittelbar und zuerst an ihm wahrgenommen wird, zu einem unerweislichen Grundurteile dienen." [1])

Viertens endlich ist das Objekt der Mathematik leicht und einfältig, das der Philosophie schwer und verwickelt. Gegenstand der Mathematik ist (nach Kant) die Grösse. Darum ruht diese Wissenschaft auf den wenigen und klaren Grundlehren, die die allgemeine Grössenlehre (Arithmetik) entwickelt. Die Anwendung dieser Grössenbegriffe auf die Geometrie vollzieht sich dann sehr leicht durch Vermittlung einiger weniger Fundamentalbegriffe vom Raum. Gegenstand der Philosophie dagegen ist nicht die Quantität, sondern die Qualität. Während die Quantitäten homogen und eindeutig sind, gibt es der Qualitäten unendlich viele. Darum ist das Objekt der Philosophie durchaus nicht der Evidenz und Begreiflichkeit fähig, welche die Mathematik ihrem Gegenstande zu geben vermag. Will man das Verhältnis der Fasslichkeit mathematischer und philosophischer Probleme illustrieren, so vergleiche man etwa die Deutlichkeit, mit der wir die Beziehung einer Trillion zur Einheit zu erfassen vermögen, mit der Klarheit, die wir in dem Verhältnis des Begriffs der Freiheit zu den ihm zu Grunde liegenden Begriffen gewinnen können. Überhaupt ist es weit schwerer, durch Zergliederung verwickelte Erkenntnisse aufzulösen, als durch Synthese gegebene einfache Erkenntnisse zu verknüpfen und dadurch auf Folgerungen zu kommen. Ferner fängt man in der Mathematik mit den einfachen und leichten Erkenntnissen an und geht von da aus stufenweise zu schwereren Operationen. In der Philosophie nimmt man seinen Ausgang vom Schwersten, d. h. von Begriffen wie Möglichkeit, Dasein, Notwendigkeit, Zufälligkeit usw. Das Einfache, heisst es drei Jahre später im Vorlesungsprogramm 1765/66, und Allgemeinste ist in der Grössenlehre auch das Leichteste, in der Hauptwissenschaft aber (d. h. der Metaphysik) das Schwerste.[2]) Daraus erklärt sich auch das verschiedene Geschick, das beiden Wissenschaften im Laufe ihrer Geschichte zu teil geworden ist. „Die philosophischen Erkenntnisse haben mehrenteils das Schicksal der Meinungen und sind wie die Meteore, deren Glanz nichts für ihre Dauer verspricht. Sie verschwinden, aber die Mathematik bleibt." [3])

---

[1]) ib.

[2]) V, 46, 155.

[3]) V, 46, 126.

Hieraus ergibt sich für die neu zu begründende philosophische Methode zunächst die negative Forderung, sich die mathematische nicht zur direkten Nachahmung vorzusetzen. Dagegen darf sie sich von einer unmittelbaren Anwendung der mathematischen Resultate auf die Natur die besten Folgen versprechen. „Wir haben namhafte und wesentliche Unterschiede gesehen, die zwischen der Erkenntnis in beiden Wissenschaften anzutreffen sind, und in Betracht dessen kann man mit dem Bischof Warburton sagen: dass nichts der Philosophie schädlicher gewesen sei als die Mathematik, nämlich die Nachahmung derselben in der Methode zu denken, wo sie unmöglich kann gebraucht werden; denn was die Anwendung derselben in den Teilen der Weltweisheit anlangt, wo die Kenntnis der Grössen vorkommt, so ist dieses etwas ganz anderes, und die Nutzbarkeit davon ist unermesslich.“ [1])

Nach der Darlegung der Methoden ist nunmehr auch die Frage nach der relativen Gewissheit beider Erkenntnisarten zu entscheiden. Alle Gewissheit menschlicher Erkenntnisse hat ein objektives und ein subjektives Kriterium. Das objektive besteht in der Suffizienz der Merkmale einer Erkenntnis zur Anerkennung der Notwendigkeit ihrer Wahrheit; das subjektive liegt in der mehr oder minder grossen Anschaulichkeit, deren eine solche Erkenntnis fähig ist. In beiderlei Hinsicht ist nun die mathematische Gewissheit von anderer Art als die philosophische. Denn zunächst ist die Mathematik rücksichtlich des objektiven Kriteriums zu höherer Gewissheit zu bringen, und zwar infolge ihres synthetischen Charakters. Denn die gewöhnliche Quelle des Irrtums liegt in der Neigung des menschlichen Gemüts, dasjenige, was es (subjektiv) an einem Dinge nicht wahrnimmt, auch im Urteil objektiv von ihm zu verneinen, als ob es an ihm nicht vorhanden wäre. Diesem Grunde des Irrtums ist die Mathematik schon a limine dadurch überhoben, dass sie sich ihre Objekte durch synthetische Konstruktion spontan erzeugt, sodass sie keines der Merkmale übersehen kann, die durch die Definition in ihr Objekt gesetzt sind, wie sie auch andererseits kein Merkmal als in demselben enthalten annehmen kann, das sie nicht durch die Definition selbst hat vorgestellt wissen wollen. Was aber, zweitens, das subjektive Kriterium angeht, so sind die Darstellungsmittel der Mathematik nicht, wie die der Philosophie, abstrakte, sondern sinnlich-konkrete

---

[1]) ib.

Zeichen, und sind darum auch, was jene nicht sind, der Evidenz, d. h. anschaulicher Gewissheit fähig. Wenn diese auch im besonderen in der Geometrie am grössten ist, weil hier noch überdem die Zeichen mit den bezeichneten Dingen (d. h. die gezeichnete Figur mit der ganzen unter denselben Begriff fallenden Klasse von Raumgebilden) Ähnlichkeit haben, so partizipiert doch auch z. B. die Arithmetik an solcher Anschaulichkeit und ist überhaupt der erreichbare Grad der Gewissheit in allen mathematischen Disziplinen der gleiche.[1])

Welche Folgerungen ergeben sich hieraus? Man sollte vermuten, dass Kant, da er der Mathematik eine ganz andere Methode als der Metaphysik und ebenso eine ganz andere Art der Gewissheit vindiziert, ihr auch einen weit höheren Grad der Gewissheit zusprechen und somit die Frage der Akademie verneinend beantworten werde. Indes ist dies seine Überzeugung nicht. Seine entschiedene Neigung für die Metaphysik und die Hoffnung, sie doch noch auf die rechte Bahn zu bringen, liess diese skeptische Konsequenz nicht zu. „In einigen Stücken," äussert er rückblickend in der dritten der Erdmannschen Reflexionen, „glaubte ich etwas Eigenes zu dem gemeinschaftlichen Schatze [der Metaphysik] zutragen zu können, in andren fand ich etwas zu verbessern, doch jederzeit in der Absicht, dogmatische Einsichten dadurch zu erweitern". Die gleiche Überzeugung beherrscht ihn hier. Wenn die Metaphysik es bisher der Mathematik nicht hat gleich tun können, so liegt dies nicht an einer prinzipiellen Unmöglichkeit, sondern an der falschen Methode. In der Gewissheit einer Erkenntnis ist wohl die Art derselben von ihrem Grade zu unterscheiden. Rücksichtlich des letzteren ist aber durch Erfahrung bekannt, dass der menschliche Geist mittels Vernunftgründen auch ausser der Mathematik in vielen Erkenntnissen zu vollkommener Gewissheit gelangen kann. Da nun die Metaphysik eine Vernunftwissenschaft ist, wie andere auch, so müssen auch die Prinzipien ihrer Gewissheit auf demselben Grunde ruhen, wie die andrer Erkenntnisse. Denn die Metaphysik hat „keine formalen oder materialen Gründe der Gewissheit, die von andrer Art wären als die der Messkunst."[2]) In beiden nämlich vollzieht sich das Formale der Urteile nach dem Satze der Identität und des

---

[1]) ib. 125/26.

[2]) ib. 140.

Widerspruchs, und beiden liegen als materiale Bedingung eine Anzahl unerweislicher Begriffe und Sätze zu Grunde. „Nur, da die Definitionen in der Mathematik die ersten unerweislichen Begriffe der erklärten Sachen sind, so müssen an deren Statt verschiedene unerweisliche Sätze in der Metaphysik die ersten Data angeben, die aber ebenso sicher sein können.“[1]) Darum kann es rücksichtlich der Gewissheit einen prinzipiellen Unterschied beider Wissenschaften nicht geben, sondern höchstens einen solchen der Didaxis und der Leichtigkeit. „Es ist ebensowohl eine zur Überzeugung nötige Gewissheit, deren die Metaphysik, als welcher die Mathematik fähig ist, nur die letztere ist leichter und einer grösseren Anschauung teilhaftig.“[2])

Diese hohe Sicherheit metaphysischer Erkenntnisse hat allerdings zur Voraussetzung die schon öfter angedeutete und gegen Ende unsrer Schrift genauer ausgeführte Reform der Methode. Der Fehler aller bisherigen Metaphysik besteht in ihrem dogmatisch-deduktiven Verfahren, in dem Bestreben, es hierin der Mathematik durchaus gleich tun zu wollen. „Es soll durchaus synthetisch verfahren werden. Man erklärt daher gleich anfangs und folgert daraus mit Zuversicht. Die Philosophen in diesem Geschmacke wünschen einander Glück, dass sie das Geheimnis, gründlich zu denken, dem Messkünstler abgelernt hätten, und bemerken gar nicht, dass diese durchs Zusammensetzen Begriffe erwerben, da jene es durch Auflösen allein tun können, welches die Methode zu denken ganz verändert.“[3]) Danach ist der Grundcharakter der neuen Methode analytisch und regressiv. Von gegebenen Erfahrungsbegriffen zu den ihnen zum Grunde liegenden Voraussetzungen und letzlich zu den unerweislichen Begriffen, nicht umgekehrt, ist ihre Parole. Hierbei ist darauf Acht zu geben, dass sich die Schlussfolge allemal nur auf diejenigen Glieder erstreckt, welche in den voraufgehenden Sätzen wirklich begründet sind: „Ihr wisst einige Prädikate von einem Dinge gewiss. Wohlan, legt diese zum Grunde eurer Schlüsse, und ihr werdet nicht irren . . . Ferner, ihr könnt mit Sicherheit auf einen beträchtlichen Teil einer gewissen Folge schliessen. Erlaubt euch ja nicht, den Schluss auf die ganze Folge zu ziehen.“[4]) Auf diese Weise wird

---

[1]) ib. 141.
[2]) ib. 141.
[3]) ib. 133.
[4]) ib. 137.

es mit der Zeit gelingen, eine vollständige Tafel aller unauflöslichen Begriffe und unerweislichen Sätze herzustellen. Ist dieses Postulat aber einmal erreicht, ist also die Metaphysik im Besitze fester und unangreifbarer Prinzipien, so steht ihr nichts im Wege, nunmehr auch die bisherige analytische Methode zu verlassen und analog der Mathematik ihr künftiges Lehrgebäude synthetisch aufzuführen. Die so nachdrücklich eingeleitete analytische Methode ist also nur provisorisch und temporär. „Es ist noch lange die Zeit nicht, in der Metaphysik synthetisch zu verfahren; nur wenn die Analysis uns wird zu deutlich und ausführlich verstandenen Begriffen verholfen haben, wird die Synthesis den einfachsten Erkenntnissen die zusammengesetzten, wie in der Mathematik, unterordnen können.“ [1]) Die definitive Methode der neuen Metaphysik ist mithin analytisch-synthetisch. Die Analysis der Forschung führt von gegebenen Begriffen der Erfahrung zu letzten Elementarbegriffen, die Synthesis der Doktrin leitet von diesen mit erweiterten Einsichten zur Erfahrung zurück. Mit Rücksicht auf diesen analytisch-synthetischen Doppelcharakter sowie die, ohne unnötige Voraussetzungen einzuführen, schrittweise und sicher vorgehende, stets auf die Erfahrung rückblickende Schlussart vergleicht Kant seine neue Methode mit der durch Newton in die Naturwissenschaft eingeführten. „Man soll durch sichere Erfahrungen, allenfalls mit Hülfe der Geometrie, die Regeln aufsuchen, nach welchen gewisse Erscheinungen der Natur vorgehen. Wenn man gleich den ersten Grund davon [d. h. das Wesen der Gravitation] nicht einsieht, so ist gleichwohl gewiss, dass sie nach diesem Gesetze wirken, und man erklärt die verwickelten Naturbegebenheiten, wenn man deutlich zeigt, wie sie unter diesen wohlerwiesenen Regeln enthalten seien. Ebenso in der Metaphysik: suchet durch sichere innere Erfahrung, d. i. augenscheinliches Bewusstsein, diejenigen Merkmale auf, die gewiss im Begriffe von irgend einer allgemeinen Beschaffenheit liegen, und ob ihr gleich das ganze Wesen der Sache nicht kennt, so könnt ihr euch doch derselben sicher bedienen, um vieles in den Dingen daraus herzuleiten.“ [2])

Soweit der Inhalt der Kantischen Schrift. Ihr Hauptstück ist ohne Zweifel die Differenzenlehre von Mathematik und Philo-

---

[1]) ib. 134.

[2]) ib. 130.

sophie. Alle vier Unterscheidungspunkte dieser Ausführungen sind ebensoviele Elemente der Fortbildung. Dies gilt zunächst für die Lehre von dem synthetischen Charakter der Mathematik, dem (vorwiegend) analytischen der Philosophie. Der erstere ist von Kant früh bemerkt und durch alle Wandlungen seiner Denkart hindurch unverändert festgehalten worden. Dagegen gilt ihm das Verfahren der Philosophie in seiner dogmatischen Periode als synthetisch, in seiner jetzigen, empiristischen, als analytisch, in der kritischen wieder als synthetisch, wenn auch in etwas verändertem Sinne. Für die gegenwärtige Schrift ist es bezeichnend, dass der angeführte Unterschied auf die Definitionen beider Wissensgebiete eingeschränkt wird. Zwar ist nach Kants Meinung die Mathematik in ihrem ganzen Umfange synthetisch, nicht aber ebenso die Metaphysik analytisch; vielmehr reserviert sich diese die Möglichkeit, ihr analytisches Verfahren zu gegebener Zeit durch das synthetische zu ersetzen. Diese offen gelassene, ja am Ende postulierte Rückwendung zur Synthesis zeigt auch allererst den wahren Sinn, in dem die Begriffe analytisch und synthetisch hier zu verstehen sind. Sie bezeichnen nicht, wie später, bestimmte Erkenntnisarten, sondern mehr nur gewisse Darstellungsweisen und Lehrformen, in denen man eine Wissenschaft aufbauen kann. Die synthetischen Urteile sind hier noch erheblich von der Bedeutung entfernt, die sie in kritischer Zeit haben; sie sind nicht Erweiterungsurteile in dem Sinne, dass durch sie neue Erkenntnisse vermittelt werden, sondern mehr nur Darstellungsform bereits vorhandener Einsichten, und eignen daher allen Wissenschaften mit demonstrativer Gewissheit in gleicher Weise, der Metaphysik so gut wie der Mathematik. Darum liegt auch in ihnen das Problem noch nicht, das später den Ausgangspunkt der kritischen Entwicklung bildet und das auf die Frage nach der Möglichkeit apriorisch-synthetischer Urteile geht. Denn Synthesis heisst hier einfach Verbindung, nicht Erweiterung, und es wäre in der Tat überflüssig, nach der Möglichkeit apriorischer Verbindung zu fragen. Mit der fortschreitenden Einsicht aber, dass alle synthetischen Urteile wirklich erweiterte Erkenntnisse sind, eine Einsicht, die sich Kant ohne Zweifel an der Betrachtung der Mathematik ergeben hat, wird die Tatsache der synthetischen Urteile ein erkenntnistheoretisches Problem, und weist damit auf die Eingangsuntersuchungen der Kritik hin.

Der zweite Differenzpunkt beider Wissenschaften betrifft ihre Darstellungsmittel. Die der Mathematik sind konkret, die

der Philosophie abstrakt. Kant bemüht sich, nicht ohne einige Gewundenheit, die ersteren in gleicher Weise an der Arithmetik wie an der Geometrie nachzuweisen. Doch wird man sich schwer überzeugen lassen, dass die typische Anschaulichkeit der Raumgebilde mit den rein äusserlichen und willkürlichen, symbolischen Operationszeichen der Arithmetik überhaupt in Vergleich zu stellen ist. Kant hat diese Ungleichheit später selbst durch die Unterscheidung von ostensiver und symbolischer Konstruktion zu berücksichtigen versucht, ohne darum auf die Durchführung des Hauptgedankens zu verzichten.[1]) Was der Unterscheidung zwischen konkreten Darstellungsmitteln der Mathematik und abstrakten der Philosophie überhaupt als latentes Motiv zu Grunde liegt, ist offenbar der instinktiv empfundene Unterschied zwischen dem anschaulichen Charakter mathematischer und dem begrifflichen philosophischer Erkenntnis. Aber dieser Unterschied kommt nicht bloss den äusseren Darstellungsmitteln, sondern dem Wesen beider Wissenschaften zu. Darum lautet die berichtigte Erklärung der kritischen Zeit: Philosophie ist Erkenntnis aus Begriffen, Mathematik aus der Konstruktion von Begriffen in der Anschauung; wobei unter Konstruktion allerdings etwas anderes zu verstehen ist, als blosse Umsetzung mathematischer Begriffe in die symbolische Zeichensprache.

Der dritte Differenzpunkt geht auf die beiden Wissenschaften zu Grunde liegenden Fundamentalbegriffe. Während die Mathematik sich von einer bestimmten Definition ihrer Grundbegriffe, wie Einheit, Grösse, Raum usw. dispensieren kann, weil sie nur solche Aussagen von ihnen tut, die von einer derartigen Erklärung unabhängig sind, macht die Philosophie gerade diese für andere Wissenschaften unauflöslichen Begriffe zu ihrem Gegenstande. Kant erkennt damit der Philosophie, auch der Mathematik gegenüber, den Rang einer Prinzipienwissenschaft zu, eine Auffassung, die in der späteren „Kritik“ (Axiome der Anschauung und Antizipationen der Wahrnehmung) sowie besonders in den Metaphysischen Anfangsgründen einen bedeutenden Nachhall findet. Wichtiger ist noch die Beziehung, die man in Kants Hinweis auf die letzten unauflöslichen Begriffe der Philosophie zu der späteren Kategorienlehre gefunden hat. Denn wenn auch von den hier aufgezählten Grundbegriffen unter den kritischen Kategorien kaum

---

[1]) I, 37, 602.

ein einziger wörtlich wiederkehrt, so zeigt doch die Erkenntnis, dass derartige Begriffe der Philosophie überhaupt auf ihrer ganzen Strecke zu Grunde liegen, das Kantische Denken bereits auf dem Wege zur Kategorienlehre. Vollends aber weist das Desiderat einer vollständigen Tafel aller unerweislichen Sätze unverkennbar auf die späteren „Grundsätze des reinen Verstandes" hin.

Das vierte Unterscheidungsmerkmal sieht Kant im Objekt, indem die Mathematik die Quantität, die Philosophie die Qualität der Dinge zu ihrem Gegenstande macht. Diesem Gedanken wird später, wenn auch nur in seinen Gründen und zum Teil, widersprochen. Wer da sagt, heisst es in der „Kritik", die Philosophie gehe auf die Qualität, die Mathematik auf die Quantität der Dinge, hat die Wirkung für die Ursache genommen. „Die Form der mathematischen Erkenntnis ist die Ursache, dass diese lediglich auf Quanta gehen kann;" denn nur Grössen lassen sich in apriorischer Anschauung konstruieren, Qualitäten nur in empirischer. Ausserdem ist der gemachte Unterschied kein grundsätzlicher; denn auch die Philosophie handelt von Grössen (Totalität, Unendlichkeit) und die Mathematik von Qualitäten (Unterschied von Linien und Flächen, Kontinuität der Ausdehnung usw.).[1] Deutlicher noch und genauer in ihrer Begründung ist die Absage aus noch späterer Zeit. „Die Mathematik," so lautet eine der Reflexionen,[2] „unterscheidet sich nicht von der Philosophie durchs Objekt, beide betrachten die Grösse, sondern durch den modus cognoscendi . . . Die Philosophie handelt so weit von Grösse, als man durch blosse Begriffe fortkommen kann, und die Mathematik so weit von Qualitäten, als die blosse Anschauung reicht." Man ersieht aus diesen späteren Berichtigungen Kants, wie der kritische Standpunkt, der einerseits durch die vorkritischen Unterscheidungslehren von Mathematik und Philosophie wesentlich mit herbeigeführt ist, andrerseits auf diese Unterscheidungslehren in bestimmender Weise zurückgewirkt hat. Im übrigen ist die Ansicht, dass die Mathematik deutlicher und durchsichtiger, darum auch leichter und einfältiger sei als die Philosophie, eine dauernde Überzeugung Kants geblieben, wenn sie auch später nicht mehr durch das Argument der Quantität, sondern das der Anschaulichkeit begründet wird.

---

[1]) I, 37, 600.

[2]) Erdmann 75.

Die besprochene Schrift Kants enthält zum ersten Male eine methodisch durchgeführte Unterscheidungslehre von Mathematik und Philosophie. Es ist darum begreiflich, dass wir in der kritischen Zeit, wo derartige Betrachtungen naturgemäss noch an Bedeutung gewinnen mussten, einer ähnlichen, aber vollständigeren und kritisch berichtigten Unterscheidungslehre wieder begegnen. Sie findet sich im ersten Hauptstück der Methodenlehre der Kritik der reinen Vernunft unter dem Titel: Disziplin der reinen Vernunft im dogmatischen Gebrauche. Man wird in ihr unschwer gewisse Leitmotive der vorkritischen Schrift, zum Teil in völliger Übereinstimmung, wiedererkennen.

Zwar wird das Hauptunterscheidungsmerkmal in eine Erkenntnis von fundamentaler Wichtigkeit gesetzt, die erst dem Beginn der kritischen Periode angehört. Denn Philosophie ist die Vernunfterkenntnis aus Begriffen, Mathematik die aus der Konstruktion der Begriffe.[1]) Einen Begriff konstruieren heisst, die ihm korrespondierende Anschauung a priori darstellen. „Zur Konstruktion eines Begriffs wird also eine nichtempirische Anschauung erfordert, die folglich als Anschauung ein einzelnes Objekt ist, aber nichtsdestoweniger, als die Konstruktion eines Begriffs (einer allgemeinen Vorstellung), Allgemeingültigkeit für alle möglichen Anschauungen, die unter denselben Begriff gehören, in der Vorstellung ausdrücken muss.“ [2]) Mithin betrachtet die Philosophie das Besondere nur im Allgemeinen, die Mathematik das Allgemeine im Besonderen, ja im Einzelnen. Nur in dieser verschiedenen Form der Erkenntnis besteht der Unterschied beider Arten von Vernunftwissenschaften, nicht in der Differenz ihrer Materie oder Gegenstände. Ja, beide können sogar dasselbe Objekt haben, wie sich denn die Mathematik mit der Qualität und die Philosophie mit der Quantität der Dinge beschäftigen kann. Aber in solchen Fällen ist die Art, in der beide ihren Gegenstand behandeln, ganz verschieden, indem sich die Philosophie ausschliesslich an allgemeine Begriffe hält, während die Mathematik mit diesen allein nichts ausrichten kann, sondern sogleich zur Anschauung eilt.[3]) Man vergleiche in dieser Absicht etwa die Aufschlüsse, die ein Philosoph auf bloss diskursivem Wege aus dem Begriffe eines Triangels zu gewinnen vermag, mit denen, die ein Geometer durch seine intuitive Konstruktion gewinnt.

---

[1]) I, 37, 599

[2]) ib. u. fg.

[3]) ib. 601.

Woher rührt aber dieser in die Augen fallende Unterschied? Daher, so führt Kant mit Anklang an die frühere Meinung aus, dass das Wesen der Mathematik in der Synthesis, das der Philosophie aber (im vorliegenden Falle) in der Analysis besteht. „Es kommt hier nicht auf analytische Sätze an, die durch blosse Zergliederung der Begriffe erzeugt werden können (hierin würde der Philosoph ohne Zweifel den Vorteil über seinen Nebenbuhler haben), sondern auf synthetische, und zwar solche, die a priori sollen erkannt werden.“ [1]) Zwar gibt es auch in der Philosophie eine Synthesis, die sich aber in lauter Begriffen bewegt und nur die allgemeinen Bedingungen der Dinge überhaupt und ihrer Existenz betrifft, während die Mathematik nie auf die Existenz, dafür aber auf die Eigenschaften der Objekte in ihrer ganzen konkreten Bestimmtheit geht. Schon diese Bemerkungen zeigen, dass Mathematik und Philosophie, obgleich sie sich in der Naturwissenschaft die Hand bieten, methodisch zwei grundverschiedene Erkenntnisarten sind, von denen die eine nie die Methode der anderen ohne grossen Schaden nachahmen darf. Dies erhellt aber noch besonders, wenn man einmal die methodischen Vorzüge der Mathematik auf deutliche Begriffe bringt und sie mit den analogen Stufen des philosophischen Verfahrens vergleicht. Die Evidenz und Gründlichkeit der Mathematik beruht vornehmlich auf der Art ihrer Definitionen, ihrer Axiome und ihrer Demonstrationen. Es ist nach allen drei Richtungen hin zu zeigen, dass die Philosophie das mathematische Muster nicht erreicht. Denn was zunächst die Definitionen angeht, so können in aller Strenge weder ganz empirische noch rein apriorische, sondern bloss willkürlich erdachte Begriffe, sofern sie eine apriorische Synthesis enthalten, definiert werden. Mithin hat nur die Mathematik wahre Definitionen. „Denn den Gegenstand, den sie denkt, stellt sie auch a priori in der Anschauung dar, und dieser kann sicher nicht mehr noch weniger enthalten, als der Begriff, weil durch die Erklärung der Begriff von dem Gegenstande ursprünglich gegeben wurde.“ [2]) Lässt man aber den Definitionsbegriff in einem weiteren Sinne gelten, so gibt es allerdings auch philosophische Definitionen. Aber diese sind dann nichts weiter als analytische Expositionen gegebener Begriffe, die diese lediglich erklären, während die mathematischen eine synthe-

---

[1]) ib. 603.

[2]) ib. 611.

tische Konstruktion ursprünglich gemachter Begriffe darstellen und also diese allererst hervorbringen. Daraus ergeben sich zwei beachtenswerte Folgerungen: Man soll erstlich nicht in der Philosophie die Definition voranschicken, wie in der Mathematik, sondern sie eher als letzten Ausdruck abgemessener Deutlichkeit ans Ende stellen; „in der Mathematik gehört die Definition ad esse, in der Philosophie ad melius esse.“ [1]) Die zweite Folge betrifft den Grad der Gewissheit; denn mathematische Definitionen können, es sei denn in der Form, niemals irren, weil eben das Objekt genau die Merkmale enthält, die laut Definition in dasselbe gesetzt sind; die analytischen Definitionen dagegen irren vielfach. — Dass in diesen Ausführungen die entsprechenden Bestimmungen der früheren Schrift fast unverändert wiederkehren, braucht nicht weiter erwiesen zu werden.

Axiome sind synthetische Grundsätze a priori, sofern sie unmittelbar gewiss sind. Da sich nun kein Begriff als solcher mit einem andern Begriff synthetisch und doch unmittelbar verbinden lässt, wohl aber durch Konstruktion des Begriffs in der Anschauung sich die Prädikate desselben a priori und unmittelbar verknüpfen lassen, so gibt es zwar Axiome in der Mathematik, nicht aber in der Philosophie. Was diese besitzt, sind diskursive Grundsätze, die aber von den intuitiven, d. h. Axiomen, bedeutend unterschieden sind. — In diesen Darlegungen wirkt Kants frühere Ansicht von den unerweislichen Sätzen nach, die beiden Wissenschaften zu Grunde liegen. Nur dass hier der Unterschied nicht in das rein äusserliche Moment der verschiedenen Zahl dieser Sätze verlegt wird, sondern in die erkenntniskritische Differenz der Anschaulichkeit und Begrifflichkeit, und damit auch in das Kriterium der Gewissheit. Darum wird auch hier nicht, wie früher, den Grundsätzen beider Wissenschaften der gleiche Grad der Gewissheit zuerkannt, sondern hervorgehoben, dass die diskursiven Grundsätze der Philosophie zu ihrer Rechtfertigung einer Deduktion bedürfen, deren die Axiome der Mathematik überhoben sein können. [2])

Endlich besitzt die Mathematik Demonstrationen, d. h. intuitive Beweise von apodiktischer Gewissheit, und zwar gleicherweise in der Arithmetik wie in der Geometrie. Denn selbst das

---

[1]) ib. 612.
[2]) ib. 614.

Verfahren der Algebra, bemerkt Kant wiederum mit Beziehung auf Früheres, ist zwar keine geometrische, aber doch charakteristische Konstruktion, in welcher man an den Zeichen die Begriffe, vornehmlich von dem Verhältnisse der Grössen, in der Anschauung darlegt.[1]) Auch dieses Vorzuges kann sich die Philosophie mit ihrer abstrakt-begrifflichen Beweisart nicht rühmen, sodass sie also in keinem der drei wesentlichen Punkte, auf denen die auszeichnenden Eigenschaften der Mathematik beruhen, das Ideal dieser Wissenschaft erreicht. Darum, so lautet die einstimmige Konklusion aller dieser Ausführungen, kann die Methode der Mathematik von der Philosophie nicht nachgeahmt werden.

Gehen wir hiernach auf die Schriften der Jahre 62/63 zurück. Die Abhandlung über die Deutlichkeit der Grundsätze zeigt die Philosophie scheinbar in weitester Distanz von der Mathematik. Aber diese Entfernung betrifft nur die methodische Differenz beider Wissenschaften, und darf durchaus nicht zu der Vorstellung verleiten, als ob die Mathematik aus dem Gesichtskreise philosophischer Wissenschaften auszuscheiden wäre. Gegen diese Vorstellung erhebt sich die dritte der Schriften des erwähnten Zyklus von 1762/63, indem sie ein Specimen der Art aufstellt, wie die Mittel der Mathematik für die philosophische Forschung zu nutzen sind. Sie trägt den Titel: Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen. Die Betrachtungen der Vorrede leiten durch eine Reihe schon bekannter Gedanken ein. Der Gebrauch, den die Philosophie von der Mathematik machen kann, besteht entweder in der Nachahmung ihrer Methode oder in der direkten Anwendung ihrer Begriffe und Sätze auf die Gegenstände der Philosophie. Während das erste sich bisher als von keinem Nutzen erwiesen hat, würde das zweite zu um so grösserem Vorteile führen, wenn nicht die Metaphysik, statt sich zur Mathematik in Bundesgenossenschaft zu begeben, sich vielmehr öfters wider dieselbe bewaffnet hätte. So sieht man sie bemüht, aus gewissen Begriffen des Mathematikers, die für ihre eigenen Betrachtungen vielleicht sichere Grundlagen abgeben könnten, nichts als feine Erdichtungen zu machen, die ausser ihrem Felde wenig Wahres an sich hätten.[2]) Aber die Geschichte

[1]) ib. 615.

[2]) V, 46[a], 73.

der Wissenschaften hat gezeigt, dass in solchem Streite der Vorteil allemal auf Seiten der Mathematik war, die alle Wissenschaften insgesamt an Gewissheit und Deutlichkeit übertrifft, während die Metaphysik erst bestrebt ist, dazu zu gelangen.[1])

Dieser Kampf der Metaphysik gegen die Mathematik bezieht sich nun vor allem auf drei vor das gemeinsame Forum gezogene Begriffe, die die Mathematik in ihrer Weise festgesetzt hat und die sich auch durch ihre Folgerungen als zweckmässig und richtig erweisen, die aber die Philosophie in dieser Form anzuerkennen sich weigert. Hierher gehört zunächst der Begriff des Raumes, dessen Wesen und obersten Grund einzusehen eine der Hauptaufgaben der Metaphysik ist. Aber diese Wissenschaft ignoriert geflissentlich alle Data und Bestimmungen, die die Geometrie hierfür an die Hand geben könnte, z. B. die Kontinuität des Raumes, und setzt dagegen ihr Vertrauen auf den abstrakt gefassten und zweideutigen Begriff, den sie sich vermöge eigener Mittel vom Raume bildet. Wenn dann die Spekulation nach diesem Verfahren mit den Sätzen der Mathematik nicht übereinstimmen will, so richtet man gegen die Mathematik den Vorwurf, dass die von ihr zu Grunde gelegten Begriffe nicht von der wahren Natur des Raumes abstrahiert, sondern willkürlich ersonnen worden seien. Ähnliche Einwendungen erhebt man aus dem metaphysischen Lager auch gegen den mathematischen Zeitbegriff, während doch die mathematische Analyse der Bewegungserscheinungen in Verbindung mit der des Raumes der Metaphysik das Material zu einer berichtigten Auffassung suppeditieren könnte. Was endlich den mathematisch so ungemein fruchtbaren Begriff des Unendlich-Kleinen angeht, so wird er von der Metaphysik mit angemasster Dreistigkeit schlechthin verworfen, obgleich die Natur selbst (in der Mechanik) nicht undeutliche Beweistümer nahe zu legen scheint, dass dieser Begriff sehr wahr sei. Dabei verhehlt sich Kant selbst nicht die Schwierigkeiten, die diesen Begriff umgeben, wenn man ihn logisch zu rektifizieren sucht. „Es ist schwer, ich gestehe es, in die Natur dieser Begriffe hineinzudringen.“[2]) Aber eine solche Schwierigkeit kann allenfalls nur dazu dienen, Behutsamkeit anzuempfehlen, nicht aber den kategorischen Ausspruch der Unmöglichkeit zu rechtfertigen.

---

[1]) ib.

[2]) ib. 75.

Einen eigenen Gebrauch von dem anempfohlenen Verfahren, die Resultate und Hilfsmittel der Mathematik in der Philosophie zur Anwendung zu bringen, macht Kant selbst in der Übertragung des Begriffs der negativen Grössen auf eine signifikante Gruppe metaphysischer Probleme. Aus einer Vernachlässigung und einem Missverständnis dieses Begriffs sind eine Menge philosophischer Irrtümer hervorgegangen, wie denn noch kürzlich Crusius die Bemerkung Newtons, dass der allmähliche Übergang von Attraktion der Körper in Repulsion (bei grosser Annäherung) mit dem Übergange einer Reihe positiver Glieder in die entsprechende negativer Glieder zu vergleichen sei, hatte tadeln zu müssen geglaubt. Umsomehr nimmt Kant Gelegenheit, diesen Begriff, dessen Richtigkeit schon durch die Mathematik gesichert ist, auch philosophisch ausser Zweifel zu stellen. [1])

Ich deute die Durchführung dieser Aufgabe und die eminent wichtigen Konsequenzen, die sie bekanntlich im Gefolge hatte, nur kurz an.

Zwei Begriffe oder Dinge sind einander entgegengesetzt, wenn durch den einen dasjenige aufgehoben wird, was durch den andern gesetzt ist. Solcher Entgegensetzungen gibt es zwei Arten; die eine ist logisch und vollzieht sich nach dem Satz des Widerspruchs, die andere real und nicht nach diesem Satze begreiflich. Die Folge einer blos logischen Opposition ist gar nichts, die der realen ein Etwas. Während die bisherige Metaphysik der ersteren stets die grösste Beachtung zugewandt hat, ist ihr die zweite völlig entgangen. Gleichwohl finden sich auf allen Gebieten der Weltweisheit die deutlichsten Beweise einer solchen realen Opposition. Sie findet z. B. statt bei den Gegensatzverhältnissen mathematischer Grössen und wird hier durch die Zeichen Plus und Minus ausgedrückt. In dieser Bezeichnung bedeutet das Zeichen Minus nicht für sich allein die Subtraktion, ebensowenig wie das Zeichen Plus die Addition, sondern beide sind sich gegenseitig bedingende Correlativzeichen und dienen nur zur Unterscheidung entgegengesetzter Grössenverhältnisse, d. h. solcher, die „einander in der Zusammensetzung ganz oder zum Teil aufheben." [2]) Daher kann man eigentlich keine Grösse schlechthin negativ nennen, sondern nur sagen, dass etwa von

[1]) ib. 76.
[2]) ib. 80.

den Grössen + a und — a eines die negative Grösse des andern sei. Allein, da diese Bestimmung stets beliebig hinzugedacht werden kann, so haben die Mathematiker sich gewöhnt, die mit dem Zeichen Minus versehenen Grössen negative Grössen schlechthin zu nennen, wobei man allerdings darauf Acht haben muss, dass diese Benennung nicht eine besondere Art Dinge ihrer inneren Beschaffenheit nach, sondern das bloss äussere Gegenverhältnis zu sog. positiven Grössen anzeige. An sich genommen sind aber beide Seiten des Gegensatzes gleich positiv. [1])

Offenbar liegt nun in diesen mathematischen Grössenbezeichnungen dasjenige Gegensatzverhältnis vor, das oben als reale Opposition bezeichnet wurde. Denn wenn etwa + 8 ein Kapital und — 8 eine Schuld bezeichnet, so widerspricht es sich nicht, wenn beide einer und derselben Person zugeschrieben werden. Gleichwohl hebt das eine auf, was durch das andere gesetzt war, und der Effekt ist gleich Null. Man kann also, nach der Weise der Mathematiker, Schulden negative Kapitalien, das Untergehen ein negatives Aufgehen, Fallen ein negatives Steigen nennen, wie denn auch umgekehrt, da aller Gegensatz relativ ist, nichts hindert, Kapitalien als negative Schulden, das Steigen als ein negatives Fallen zu bezeichnen. Für die Entscheidung, ob ein vorliegendes Oppositionsverhältnis das der Realrepugnanz ist, gelten nun folgende beiden, aus dem vorigen abstrahierte Grundregeln: 1. „Die Realrepugnanz findet nur statt, insofern zwei Dinge als positive Gründe eins die Folge des anderen aufhebt“; [2]) 2. „Allenthalben, wo ein positiver Grund ist und die Folge ist gleichwohl Zero, da ist eine Realentgegensetzung“. [3]) Dieser letzte Satz beruht auf dem Grunde, dass die Aufhebung der Folge eines positiven Grundes jederzeit auch einen positiven Grund erfordert.

Das Verhältnis mathematischer Realrepugnanz findet sich nun in den verschiedensten Zweigen der angewandten Weltweisheit vor. So ist die Undurchdringlichkeit eines Körpers ebensowohl eine wahre und positive Kraft, als diejenige immer sein mag, die einen Körper ihr entgegentreibt; daher kann die Undurchdringlichkeit in der Mechanik gut als negative Anziehung definiert werden. Ebenso ist, um ein Beispiel aus der Psychologie zu greifen, die Unlust nicht bloss ein Mangel der Lust, sondern eine negative

[1]) ib. 77—80.
[2]) ib. 82.
[3]) ib. 84.

Lust, ferner die Verabscheuung eine negative Begierde, der Hass eine negative Liebe usw. In der Ethik muss die Untugend als eine negative Tugend, müssen Verbote als negative Gebote, Strafen als negative Belohnungen usw. gedacht werden. Endlich zeigen gewisse Erscheinungen der Physik in dem Phänomen der Polarität dieselbe Gegensätzlichkeit realrepugnanter Kräfte.

Nunmehr zur Anwendung des gedachten Verhältnisses auf die eigentliche Philosophie. Wie ein Etwas nicht entstehen könne, wenn der positive Grund dazu nicht vorhanden ist, kann leicht eingesehen werden. Wie aber ein Etwas, das bereits vorhanden ist, aufhören könne zu existieren, ist nicht ebenso leicht einzusehen. Indes lässt sich dieser Schwierigkeiten näher kommen, wenn man den Begriff des Vergehens richtig fasst. Denn offenbar ist nach dem obigen das Vergehen als ein negatives Entstehen zu begreifen, d. h. zur Aufhebung eines Bestehenden ist ebensowohl ein positiver Realgrund erfordert, wie zum Hervorbringen desselben.[1]) Dies gilt sowohl für die Vorgänge der Aussen- wie die der Innenwelt, „indem der Zustand der Materie niemals anders als durch äussere Ursache, der eines Geistes aber auch durch eine innere Ursache verändert werden kann; die Notwendigkeit der Realentgegensetzung bleibt indessen bei diesem Unterschiede immer dieselbe".[2]) Um nun von hier aus auf zwei wichtige Folgesätze zu kommen, führt Kant noch zwei weitere Hilfsbegriffe ein, die in der Mathematik in beständigem Gebrauche sind und es auch in der Philosophie zu sein verdienen.[3]) Sofern nämlich zwei realrepugnante Gründe in entgegengesetztem Sinne auf ein und dasselbe Subjekt wirken, stehen sie in aktualer Opposition, sofern sie aber auf zwei verschiedene, nicht kohaerente Subjekte wirken, ist zwar der eine immer noch die Negative des andern, steht aber zu ihm nur in potentialer Gegensetzung. Mit Hülfe dieser Begriffe zieht Kant nun aus allen gegebenen Prämissen zwei, im Grunde identische Folgesätze: 1. In allen natürlichen (!) Veränderungen der Welt wird die Summe des Positiven weder vermehrt noch vermindert.[4]) 2. Alle Realgründe des Universums geben ein Facit, das dem Zero gleich ist.[5]). Der erste Satz ist

[1]) ib. 97.
[2]) ib. 99.
[3]) ib. 101.
[4]) ib. 102.
[5]) ib. 105.

die philosophische Fassung des Galilei'schen Beharrungsprinzips in seiner Übertragung auch auf psychische Phänomene, und gibt den allgemeinen, darum auch verflüchtigten Ausdruck für eine Reihe von Gesetzen, die in der Geschichte der Mechanik successive aufgetreten sind und unter dem Namen Konstanzprinzipien zusammengefasst zu werden pflegen.[1]) Charakteristisch für den Kantischen Standpunkt ist es, dass dieses Gesetz, ebenso wie schon in der Nova Dilucidatio,[2]) aus metaphysischen Gründen abgeleitet, ja ausdrücklich bemerkt wird, dass die Richtigkeit dieser Regel, ob man sie gleich in der reinen Mechanik nicht unmittelbar aus dem metaphysischen Grunde herleite, doch in der Tat auf diesem Grunde beruhe. Ja sogar das Gesetz der Trägheit, das man gewöhnlich für den obigen Satz zur Grundlage nimmt, entlehnt seine Wahrheit bloss jenem angeführten Beweisgrunde, was Kant leicht zeigen zu können glaubt und was er in der Tat in dem „Neuen Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe" gezeigt hatte.[3]) Diese kleine Schrift des Jahres 58 erweist sich überhaupt in ihrem Bestreben, aus der Relativität der Begriffe Bewegung und Ruhe die Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung, sowie die übrigen Erscheinungen des Stosses der Körper zu erklären, als eine bemerkenswerte Vorläuferin der gegenwärtigen, ausgeführteren Arbeit Kants.

Alle bisherigen Darlegungen ruhen auf der fundamentalen Erkenntnis: Die Realrepugnanz gewisser Verhältnisse der Wirklichkeit ist keine logische Opposition und kann nach dem blossen Satze des Widerspruchs nicht eingesehen werden. Diesem negativen Resultat fügt Kant am Schlusse seiner Abhandlung das noch ungleich wichtigere, positive an: Der Realgrund ist kein logischer Grund und kann aus dem Satze der Identität nicht erschlossen werden. Denn wie eine Folge aus dem Begriffe des Grundes nach der Regel der Identität abzuleiten sei, wenn sie als Teilbegriff in diesem Grunde enthalten ist, kann deutlich eingesehen werden. Wie aber, weil etwas ist, auch ein anderes sei, das aus diesem nicht nach der Regel der Identität fliesst, das ist nicht so leicht einzusehen, vielmehr eine Frage, die sich Kant gerne lösen lassen möchte, und die die Schrift mit einem bedeutungsvollen Ausklange schliesst.[4])

---

[1]) cf. Wundt, Logik II, 1, 304.

[2]) S. W. IX, 52, 71—72.

[3]) VII, 49, 402 fg.

[4]) V, 46, 110 fg.

Es wird schwer zu entscheiden sein, ob Kant diese eminent wichtige Entdeckung von Real- und Idealgrund genau in der Weise und dem Zusammenhange gemacht hat, wie sie in der eben besprochenen Schrift vorgetragen werden. Jedenfalls ist die Folge der Problementwicklung in dieser klar. An dem mathematischen Begriff der positiven und negativen Grössen, und den unter diesen Begriff zu subsumierenden Gegensatzverhältnissen der objektiven Welt, wie sie besonders in der Mechanik zu Tage treten, geht Kant zum ersten Mal der Unterschied von Realrepugnanz und und logischer Opposition auf. Aus diesem folgt dann unmittelbar die genau entsprechende Unterscheidung von Realgrund und logischem Grund, und mit ihr die Aufdeckung der erkenntnistheoretischen Schwierigkeit, die in dem Begriffe des Realgrundes gleicherweise wie in dem der Realrepugnanz enthalten ist. Es ist also ursprünglich, nach Kants eigener Darstellung, die Mathematik mit ihrem negativen Grössenbegriff, die den enscheidenden Anstoss zu der so folgenreichen Problembildung gegeben hat.

Von dem Anfang der sechziger Jahre an gewinnt neben anderen vor allem das Antinomienproblem für die Weiterbildung der Kantischen Gedanken entscheidende Bedeutung. Aber man darf bei dieser Ansicht, die von B. Erdmann mit grosser Umsicht dargelegt ist, nicht ausser Acht lassen, dass ein Problem wie das der Antinomien zwar Anregungen und Motive, nicht aber die Mittel zur Lösung der in ihm liegenden Schwierigkeiten zu geben vermag. Diese Mittel, wie sie für die erste Form des Kritizismus in der Dissertation von 1770 vorliegen, sind die Idealität der Sinnesformen, die Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand und die Lehre von den Phaenomena und Noumena. Das Objekt, an denen Kant diese Begriffe ursprünglich entwickelt, ist der Raum.

Die bisherigen Schriften Kants haben in der Betrachtung der mathematischen Disziplinen vor allem der Geometrie ihre Berücksichtigung zugewandt. Wenn Kant von der Mathematik im allgemeinen redet oder von ihrer Anwendung auf Naturwissenschaft spricht, so meint er damit überwiegend die Wissenschaft des Raumes. Die Stellung Kants zur Raumfrage ist bisher durchaus keine eindeutige. Soweit ihre mathematische Seite für ihn in die Untersuchung fiel, hat er sich stets der Newton'schen Auffassung bedient, wie er denn das gleiche noch in den Metaphysischen Anfangsgründen tut; soweit aber die philosophische Interpretation in Frage kam, neigte er stark zur Leibniz-Wolffischen Ansicht zurück, wenn

auch mit frühen und nicht unbedeutenden Korrektionen. Einen ersten entschiedenen Fortschritt in dieser Frage und eine ganz eigentümliche Stellungnahme bedeutet diejenige Schrift, die als letzte vor dem Eingange der kritischen Epoche steht, Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raum. Zwar ist auch diese Schrift nicht ganz ohne Vorläufer. Besonders hatte der „Neue Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe“ eine Reihe von Betrachtungen angeschlagen, die, mit der nötigen Konsequenz verfolgt, auf den Begriff des absoluten Raumes in ähnlichem Sinne hätten führen müssen, wie es die gegenwärtige Schrift wirklich tut. „Ich kann einen Körper,“ hiess es dort, „in Beziehung auf gewisse äussere Gegenstände, die ihn zunächst umgeben, betrachten, und dann werde ich, wenn er diese Beziehung nicht ändert, sagen, er ruhe. Sobald ich ihn aber in Verhältnis auf eine Sphäre von weiterem Umfange ansehe, so ist es möglich, dass eben der Körper, zusamt seinen nahen Gegenständen seine Stellung in Ansehung jener ändert, und ich werde ihm aus diesem Gesichtspunkte eine Bewegung mitteilen. Nun steht's mir frei, meinen Gesichtskreis so sehr zu erweitern, als ich will, und meinen Körper in Beziehung auf immer entferntere Umkreise zu betrachten.“ [1]) Mit ähnlichen Überlegungen hebt auch die gegenwärtige Schrift an. Ihre Aufgabe ist, auf philosophischem Wege (und nicht bloss mathematisch, wie vielleicht Leibniz in seiner projektierten Analysis situs gewollt hatte) den ersten Grund der Möglichkeit verschiedener Lageverhältnisse im Raume herzuleiten. Zur Bestimmung solcher Lageverhältnisse ist die örtliche Relation der Teile eines Einzelsystems allein unzureichend, wofern nicht die weitere Angabe der „Gegend“ hinzukommt, an der das System orientiert ist. Diese Gegend besteht nicht etwa nur in der Beziehung eines Dinges im Raum auf das andere (welches der Begriff der Lage ist), sondern in dem Verhältnis des ganzen Lagesystems zu sukzessiv höheren Raumordnungen und zuletzt zum absoluten Weltraum. „Bei allem Ausgedehnten ist die Lage seiner Teile gegeneinander aus ihm selbst hinreichend zu erkennen; die Gegend aber, wohin diese Ordnung der Teile gerichtet ist, bezieht sich auf den Raum ausser demselben, und zwar nicht auf dessen Örter, weil dieses nichts anderes sein würde als die Lage ebenderselben Teile in einem äusseren Verhältnis, sondern auf den allgemeinen Raum als eine

[1]) VII, 49, 398.

Einheit, wovon jede Ausdehnung wie ein Teil angesehen werden muss."[1]) Es ist hiernach zu beweisen, dass der vollständige Bestimmungsgrund einer körperlichen Gestalt nicht lediglich auf dem Verhältnis und der Lage seiner Teile gegeneinander beruhe, sondern noch überdem auf einer Beziehung gegen den allgemeinen, absoluten Raum, so wie ihn sich die Messkünstler denken."[2]) Der Beweis soll vornehmlich an Beispielen der Geometrie geführt werden; es ist zu versuchen, „ob nicht in den anschauenden Urteilen der Ausdehnung, dergleichen die Messkunst enthält, ein evidenter Beweis zu finden sei, dass der absolute Raum unabhängig von dem Dasein aller Materie und selbst als der erste Grund der Möglichkeit ihrer Zusammensetzung eine eigene Realität habe".[3])

In der Tat findet Kant unter den Raumgebilden der Geometrie eine ganz eigentümliche Gruppe, die für eine eindringende Überlegung wohl diesen Beweis erbringen kann. Zwei kongruente Figuren einer Ebene sind immer zu gegenseitiger Deckung zu bringen, nicht aber ebenso körperliche Räume oder Figuren, die auf gekrümmten Flächen liegen, wie etwa Schraubenspindel und -mutter mit entgegengesetzter Torsionsrichtung oder sphärische Dreiecke, die auf verschiedenen Hemisphären liegen, usw. Auch die Natur zeigt eine ganze Reihe solcher „inkongruenter Gegenstücke": widersinnig gewundene Schnecken, rechte und linke Hand, ein Objekt und sein Spiegelbild u. s. f. Wie ist die Möglichkeit solcher symmetrischer, inkongruenter Räume zu erklären? Offenbar kann sie nicht auf dem Unterschied irgend welcher inneren Merkmale, etwa der verschiedenen Struktur und Lagerung der Teile beruhen, da diese bei beiden Gegenständen ununterscheidbar die gleichen sind. Was an ihnen ungleich ist, ist ihre verschiedene Beziehung zum allgemeinen Weltraum, wovon man sich leicht einen Begriff machen kann durch Reduktion auf das durch den eignen Körper gelegt gedachte Koordinatensystem. So kann ich aus dem blossen Begriffe einer Hand nicht abnehmen, ob es deren eine rechte oder linke geben kann, wohl aber, wenn ich ihr mit Orientierung am eignen Körper eine Beziehung auf den absoluten Weltraum gebe. Es liegen also in dieser Relation der Körper auf den Raum konkrete und reale Unterschiede begründet, die sich aus den inneren Merkmalen nicht begreifen

[1]) V, 46^{b}, 80.
[2]) ib. 84.
[3]) ib. 80.

lassen. Daraus folgt, dass der absolute Raum eine eigene, von den Dingen unabhängige Realität hat, dass nicht er von den Substanzen der Welt, sondern diese von ihm abzuleiten sind. „Es ist hieraus klar, dass nicht die Bestimmungen des Raumes Folgen von den Lagen der Teile der Materie gegen einander, sondern diese Folgen von jenen sind.“[1]) Daher ist auch der absolute Raum kein Gegenstand einer äusseren Empfindung, sondern ein Grundbegriff, der alle dieselben zuerst möglich macht.[2]) In diesem Charakter der Realität und Ursprünglichkeit wird der Raum auch in den Untersuchungen der Mathematik und Naturphilosophie genommen und nicht etwa bloss als ein aus der Koexistenz der Substanzen gefolgertes Gedankending angesehen. Hiermit ist der Sieg der Newtonschen Ansicht über die Leibnizische ausdrücklich proklamiert, wobei sich Kant freilich selbst nicht die Schwierigkeiten verhehlt, die diesen Begriff umgeben, „wenn man seine Realität, welche dem inneren Sinne anschauend genug ist, durch Vernunftideen fassen will.“[3])

Die wichtigste Errungenschaft der Schrift ist ohne Frage der Bruch mit der Leibnizischen Vorstellung, die Erkenntnis, dass der Raum keine blosse Relation, sondern eine eigene Realität sei, daher nicht von den Dingen abstrahiert werde, sondern ihnen als Bedingung zu Grunde liege. Von diesen beiden Eigenschaften der Realität und der Priorität geht die letztere unverändert in die kritische Raumlehre über, während die erstere noch in weiter Entfernung von ihr zu stehen scheint. Doch ist diese Entfernung in der Tat nur scheinbar. Denn nachdem Kant einmal den Raum von den Dingen losgelöst und zu eigener Realität vergegenständlicht hatte, lag es unmittelbar nahe, ihn als Anschauungsform in das erkennende Subjekt zurückzunehmen, ein Schluss, der von den Leibnizischen Prämissen aus unmöglich gewesen wäre. Aber es fehlt der Kantischen Raumlehre auf dem gegenwärtigen Standpunkte noch eine Einsicht, von der es in der Tat erstaunlich ist, dass sie ihm nicht hier schon gekommen ist. Es ist dies die Entdeckung der Anschaulichkeit des Raumes. Man überlege nur, welche Konsequenzen genau besehen in jenem Beweismittel der inkongruenten Gegenstücke liegen. Zwei symmetrische inkongruente Räume haben offenbar wesentliche Unterschiede, da sie nicht zur

---

[1]) ib. 86.
[2]) ib.
[3]) ib. 86.

Deckung zu bringen sind. Diese Unterschiede beruhen nicht auf inneren, begrifflichen Merkmalen, sondern auf der verschiedenen Beziehung zum absoluten Raum. Was folgt hieraus? Unzweifelhaft, dass der Raum kein Begriff sei. Musste sich Kant aber weiter fragen, was er denn sei, so konnte ihm schon die geläufige Leibnizische Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand die Antwort geben: Sinnlichkeit. Aber nicht im Sinne jener bloss graduellen Differenz, wie sie Leibniz dachte, sondern Sinnlichkeit als prinzipiell vom Verstand geschiedene, selbständige und eigentümliche Erkenntnisart. Verbindet man aber diese Vorstellung mit der schon gewonnenen von der Ursprünglichkeit des Raumes, so folgt der Schluss auf seine Apriorität mit Notwendigkeit. Man sieht, dass die Voraussetzungen dieser Schlussfolge und also die Grundkonzeptionen der kritischen Ästhetik sämtlich in jenem Argument der inkongruenten Gegenstücke in nuce enthalten sind. Dem entspricht es, dass Kant in kritischer Zeit dieses Argument faktisch in dem angedeuteten Sinne verwendet hat, d. h. also nicht um die Realität, sondern um die Anschaulichkeit und Phänomenalität des Raumes zu erweisen. Dieser Gedankengang findet sich in den kritischen Hauptschriften zwei Mal, in den Prolegomenen und den Metaphysischen Anfangsgründen. Die Prolegomena geben zunächst die bekannten Beispiele inkongruenter Gegenstücke und schliessen daraus wie folgt: „Was ist nun die Auflösung? Diese Gegenstände sind nicht etwa Vorstellungen der Dinge, wie sie an sich selbst sind und wie sie der pure Verstand erkennen würde, sondern es sind sinnliche Anschauungen, deren Möglichkeit auf dem Verhältnisse gewisser an sich unbekannten Dinge zu etwas anderem, nämlich unserer Sinnlichkeit beruht.“ [1]) Ähnlich lautet die Folgerung in den Metaphysischen Anfangsgründen. „Ich habe anderwärts gezeigt“, heisst es hier mit deutlicher, aber nicht ganz zutreffender Rückbeziehung, „dass, da sich dieser Unterschied [inkongruenter Gegenstücke] zwar in der Anschauung geben, aber gar nicht auf deutliche Begriffe bringen, mithin nicht verständlich erklären (dari, non intelligi) lässt, er einen guten bestätigenden Beweisgrund zu dem Satze abgebe: dass der Raum überhaupt nicht zu den Eigenschaften oder Verhältnissen der Dinge an sich selbst, die sich notwendig auf objektive Begriffe müssten bringen lassen, sondern bloss zu

---

[1]) III, 40, 40.

der subjektiven Form unserer sinnlichen Anschauung von Dingen oder Verhältnissen, die uns nach dem, was sie an sich sein mögen, völlig unbekannt bleiben, gehöre.“ [1])

Die Schrift über die Gegenden im Raum ist die erste Kantische Arbeit, die den Begriff des absoluten Raumes, der, von Newton übernommen, schon mehrfach in den früheren Schriften angeklungen hatte, zum ersten Mal einer philosophischen Betrachtung unterzieht. Die eigentümliche Realität, die ihm hier vindiziert wird, musste allerdings bald der kritischen Einsicht von der Idealität weichen; aber es ist wiederum bemerkenswert, dass ebendieselbe Ableitung, die hier die Realität garantieren soll, später die Irrealität zu erweisen dient. Denn hier schloss Kant aus der Realität gewisser Unterschiede inkongruenter Gegenstücke vermittels sukzessiver Beziehung auf immer höhere Raumordnungen letztlich auf die Realität des absoluten Weltraums. Später deutet er diesen Prozess zu einem bloss logischen Abstraktionsverfahren um und sieht in der erschlossenen Realität eine unberechtigte Objektivierung blosser Begriffsverhältnisse. „Der absolute Raum ist an sich nichts und gar kein Objekt, sondern bedeutet nur einen jeden andern relativen Raum, den ich mir ausser dem gegebenen jederzeit denken kann, und den ich nur über jeden gegebenen ins Unendliche hinausrücke ...... Ihn zum wirklichen Dinge machen, heisst, die logische Allgemeinheit irgend eines Raumes, mit dem ich jeden empirischen als darin eingeschlossen vergleichen kann, in eine physische Allgemeinheit des wirklichen Umfanges verwechseln und die Vernunft in ihrer Idee missverstehen.“ [2])

Die letzte Schrift vor dem Anbruch der kritischen Periode galt der Raumfrage. Die Lösung, die ihr in dieser zu Teil wurde, enthielt bereits Momente des Zweifels in sich und konnte kaum von langer Dauer sein. Es ist darum fast unzweifelhaft, dass dieses Problem den Anstoss zu der entscheidenden Weiterbildung der folgenden Zeit gegeben hat, dass also Kanten das „grosse Licht“, das ihm das Jahr 69 gab [3]), von der neuen Einsicht in der Raumfrage aufging. Es kam hier vor allem, wie schon angedeutet, auf zwei neue Erkenntnisse an: die der Anschaulichkeit und die der Apriorität, oder wie es zunächst noch heisst, der Subjektivität, des

[1]) VII, 48, 187.
[2]) VII, 48, 184.
[3]) Reflexion 4.

Raumes. Von da aus war der Schluss auf die analogen Eigenschaften der Zeitvorstellung nahe gelegt. Sind aber Raum und Zeit einmal als die Formen der Sinnlichkeit festgestellt, so war die Möglichkeit offen, ja gefordert, den Begriffen des Verstandes eine adaequate Erkenntnis der transscendenten Wirklichkeit zuzuerkennen. Dadurch war nicht nur für die alten antinomischen Probleme eine Lösungsform gegeben, sondern fand auch die in den sechziger Jahren entwickelte „skeptische Methode" eine vorläufige Befriedigung. Denn Widersprüche, die scheinbar im Objekt liegen, fallen jetzt eben auf die Rechnung der Sinnlichkeit, und es kommt alles darauf an, die „subjektive Art" zu philosophieren von der „objektiven" zu unterscheiden. Man sieht, wie der Schritt zur Dissertation in der kurz voraufgehenden Problemstellung der Kantischen Gedankenwelt immanent vorbereitet ist, ohne dass man dazu äussere Einflusse herbeizuziehen braucht.

Es ist hieraus zu verstehen, dass in der den Kritizismus inaugurierenden Schrift des Jahres 70: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis die Ausführungen über Raum und Zeit und die ihnen anhängenden mathematischen Probleme eine hervorragende Stelle einnehmen. Alle Erkenntnisse, so beginnt Kant seine Darlegungen, lassen sich mit Rücksicht auf ihre subjektive Entstehung in zwei unterschiedene Arten einteilen: Erkenntnisse aus Verstandesbegriffen und aus sinnlicher Anschauung. Solche Betrachtungen, die neben der objektiven Seite auch die Erzeugung eines Begriffs aus der Natur der menschlichen Seele berücksichtigen, können zur tieferen Erkenntnis der Methode der Metaphysik dienen[1]). Denn es ist ein anderes, aus gegebenen Teilen sich die Zusammensetzung eines Ganzen (der Welt) begrifflich zu denken, und ein anderes, diesen allgemeinen Begriff, gleichsam als einen Vorwurf der Vernunft, durch die sinnliche Anschauung zu exsequieren. Ein Beispiel davon geben etwa die mathematischen Begriffe des Continuum und des Unendlichen. Weil ihre adaequate Vorstellung nach den Gesetzen der Anschauung unmöglich ist, werden sie von den meisten Metaphysikern, im Widerspruch zur Mathematik, verworfen; aber mit Unrecht. Quicquid enim repugnat legibus intellectus et rationis, utique est impossibile; quod autem, cum rationis purae sit objectum, legibus cognitionis intuitivae tantummodo non subest, non item. Nam hic dissensus inter facul-

---

[1]) IX, 52, 87

tatem sensitivam et intellectualem nihil indigitat nisi, quas mens ab intellectu acceptas fert ideas abstractas, illas in concreto exsequi et in intuitus commutare saepenumero non posse.[1]) Diese Diskrepanz zwischen Begriff und Anschauung, deren jeder in seiner Domäne recht behält, begründet eine zweifache Art des Philosophierens, eine subjektive und eine objektive. Was sich vor jener als widerspruchsvoll erweist, kann noch sehr gut vor dieser bestehen: Haec autem reluctantia subjectiva mentitur, ut plurimum, repugnantiam aliquam objectivam.[2]) So scheint auch der Begriff der absoluten Totalität, sowohl als sukzessive wie als simultane Unendlichkeit gefasst, die grössten Schwierigkeiten in sich zu haben, aber nur insoweit, als sie die Zeitvorstellung voraussetzen, sich also auf die sinnliche Anschauung stützen; sobald sie von dieser Vorstellungsform isoliert und als reine Verstandesbegriffe betrachtet werden, fällt jeglicher Widerspruch fort. Aber es ist der Ansicht vorzubeugen, als ob damit der Sinnlichkeit nur der Rang einer niederen und verworrenen Erkenntnisart zukomme, eine Vorstellung, zu der bekanntlich Leibniz geneigt hatte. Diese Ansicht ist so wenig wahr, dass vielmehr öfter die anschauliche Erkenntnis die begriffliche an Klarheit und Evidenz bei weitem übertrifft, wofür das Prototypon aller Anschaulichkeit, die Geometrie, ein Beleg ist: Possunt autem sensitiva admodum esse distincta et intellectualia admodum confusa. Prius animadvertimus in sensitivae cognitionis prototypo, geometria.[3])

An der sinnlichen Anschauung sind nun — nach einer Kant geläufigen und nicht weiter diskutierten Korrelation —, Form und Inhalt zu unterscheiden. Inhalt der Anschauung ist, was als Objekt die Sinne tangiert, Form die sog. reine Anschauung, zu der als Konstituenten Raum und Zeit gehören. Von diesen betrachtet die Mathematik den Raum in der Geometrie, die Zeit in der reinen Mechanik, die Zahl, welche zwar an sich Verstandesbegriff ist, aber zu ihrer konkreten Darstellung Raum und Zeit bedarf, in der Arithmetik. Wir haben danach von diesen Disziplinen der Mathematik die nötigen Aufschlüsse über die ihnen zu Grunde liegenden Erkenntnisformen zu erwarten.

---

[1]) ib. 89.

[2]) ib.

[3]) ib. 95. Dazu Reflexion 320: Die sinnliche Erkenntnis ist die vollkommenste unter allen Anschauungen, die Verwirrung hängt ihr nur zufällig an.

Zunächst und vor allem wird dies von den Eigenschaften des Raumes rücksichtlich der Geometrie gelten. Da über dieses Problem, d. h. über die Frage, ob in dem Kantischen Beweisgange die philosophische Analyse des Raumes die Wissenschaft der Geometrie, oder aber diese jene begründet, vielfach Zweifel und Missverständnisse geherrscht haben, so ist es angezeigt, die Reihe der Kantischen Argumente, die hier zum ersten Mal auftreten und bekanntlich fast unverändert in die „Kritik" übernommen sind, genau durchzugehen. Der § 15 der Dissertation, der die hier in Frage kommenden Darlegungen enthält, zerlegt seinen Beweisgang in fünf Etappen.[1]) — Unter A. wird zunächst die schon in der Schrift über den Unterschied der Gegenden im Raum entdeckte Ursprünglichkeit des Raumes oder seine Priorität gegenüber dem Räumlichen aus der Bemerkung erschlossen, dass die Möglichkeit äusserer Wahrnehmungen den Raum nicht hervorbringe, sondern voraussetze: Possibilitas perceptionum externarum, qua talium, *supponit* conceptum spatii, non *creat*. Daher wird der Raum nicht von äusseren Empfindungen abstrahiert (gegen Leibniz).

Darauf wird unter B. als neues Moment die Singularität des Raumes vorgetragen, indem er als eine Vorstellungsform charakterisiert wird, die alles einzelne nicht unter sich, wie ein Begriff, sondern in sich befasst: singularis repraesentatio omnia *in se* comprehendens, non *sub se* continens notio abstracta et communis. Daher sind „mehrere Räume" nichts anderes als Einschränkungen eines und desselben unendlichen Raumes. Auch dieser Gedanke ist schon in der letztgenannten Schrift vorgebildet.

Durch Verbindung des ersten und zweiten Moments wird dann unter C. der Raum als eine reine, d. h. nicht-empirische Anschauung (intuitus purus) angesprochen, wobei die Anschaulichkeit auf Rechnung der Singularität, die „Reinheit" auf die der Ursprünglichkeit zu setzen ist (cum sit conceptus singularis, sensationibus non conflatus). Aber woher dieser Schluss von der Singularität auf die Anschaulichkeit, von der Priorität auf die Reinheit, und woher die Berechtigung, Anschaulichkeit und Reinheit zu einem intuitus purus zu verbinden? Hier ist nun der erste Punkt, an dem Kant seinen „formidablen Bundesgenossen" heranzieht; denn jenen Schluss und diese Berechtigung vermittelt die Geometrie: Hunc vero intuitum purum in axiomatibus geometriae et qualibet

---

[1]) IX, 52, 103 sq.

constructione postulatorum seu etiam problematum mentali animadvertere proclive est. Denn Sätze, wie etwa, dass der Raum nur drei Dimensionen habe, dass zwischen zwei Punkten nur eine Gerade möglich sei usw., werden nicht aus einem allgemeinen Begriff erschlossen, sondern in dem Raum selbst konkret erschaut: non ex universali aliqua spatii notione concludi, sed in ipso tantum, velut in concreto, cerni potest. Jetzt folgen wieder die schon bekannten Beispiele der „inkongruenten Gegenstücke" und zwar diesmal in der richtigen logischen Verwertung, dass daraus (nicht die Realität, sondern) die Anschaulichkeit, und zwar die reine Anschaulichkeit des Raumes erschlossen wird: patet hic, nonnisi quadam intuitione pura diversitatem, nempe discongruentiam, notari posse. Also bedient sich die Geometrie nicht allein unzweifelhafter begrifflicher Prinzipien, sondern vermag dieselben auch in der Anschauung darzustellen, weshalb die Evidenz der Beweise in ihr nicht nur die grösste, sondern auch eine ganz einzigartige unter allen reinen Wissenschaften ist; daher wird sie Muster und Mittel aller Evidenz überhaupt, omnis evidentiae in aliis exemplar et medium.

Fragen wir aber ferner, welches denn das Verhältnis sei, in welchem der als reine Anschauung charakterisierte Raum zu den Empfindungsinhalten des menschlichen Erkennens steht, so antwortet Kant: er ist die Form derselben, omnis sensationis externae forma fundamentalis. Fragen wir dann endlich noch, wie die Beziehung dieser Raumform auf das menschliche Erkennen selbst zu denken sei, so tritt Kant unter D. mit dem eigentlich neuen, transscendentalen Argument hervor: Der Raum ist nichts Objektives und Reales, weder Substanz, noch Accidens, nach Relation; sondern etwas Subjektives und Ideales, das aus der immanenten Gesetzlichkeit menschlichen Erkennens hervorgeht und wie ein Schema alle äusseren Empfindungsgegenstände befasst. Auch dieses Argument und besonders dieses wird durch die Mathematik bewiesen. Wer die Realität des Raumes behauptet, kann ihn sich entweder als ein absolut existierendes ungeheures Receptaculum aller Dinge vorstellen, wie es Newton und die meisten Mathematiker taten, oder aber als eine blosse Relation der existierenden Dinge, die daher nur mit und in diesen Bestand hat, eine Vorstellung, wie sie Leibniz und seine Anhänger vertraten. Die erste Anschauungsweise gehört als inane rationis commentum in die Fabelwelt, hat aber wenigstens das Unbedenkliche, dass sie nicht mit der Mathematik

in Konflikt kommt. Die Leibnizische Vorstellung hingegen setzt sich mit den Naturerscheinungen und ihrer treuesten Interpretin, der Geometrie, in offenbarsten Widerspruch (ipsis phaenomenis et omnium phaenomenorum fidissimo interpreti, geometriae, adversa fronte repugnat). Denn sie droht, diese Wissenschaft von dem Apex ihrer Gewissheit herabzustürzen und in die Reihe derjenigen Wissenschaften zu stellen, deren Prinzipien empirisch sind. Nam si omnes spatii affectiones nonnisi per experientiam a relationibus externis mutuatae sunt, axiomatibus geometricis non inest universalitas nisi comparativa, qualis acquiritur per inductionem, h. e. aeque late patens ac observatur, neque necessitas, nisi secundum stabilitas leges, neque praecisio, nisi arbitrario conficta. Hier ist nun die Schlussfolge offenbar. Weil der Leibnizische Raumbegriff der Allgemeinheit, Notwendigkeit und Gültigkeit der Mathematik widerspricht, ist er falsch; und weil der neue Kantische Raumbegriff nach allen drei Rücksichten der Mathematik nicht nur nicht widerspricht, sondern als einziger ihre Allgemeinheit, Notwendigkeit und Präzision plausibel macht, darum ist er richtig und der einzig richtige. Es ist also in diesem Beweisgange die Mathematik (d. h. ihrer Allgemeinheit und Gültigkeit nach) das Beweismittel, der transscendentale Raumbegriff das Beweisobjekt. Hierauf ist gleich zurückzukommen.

Unter E. endlich sucht Kant einer Missdeutung des Subjektivitätscharakters der Raumvorstellung vorzubeugen. Obgleich diese nämlich als dingliche Realität gedacht vollkommen imaginär ist, ist sie doch in Bezug auf alle nur möglichen Sinnendinge von höchster Wahrheit, ja sogar die Grundlage aller Wahrheit äusserer Wahrnehmungen (respective ad sensibilia quaecunque non solum est verissimus, sed et omnis veritatis in sensualitate externa fundamentum). Auch diese Behauptung wird — wie es gar nicht anders sein kann — unter Berufung auf die bereits im vorigen Punkte erledigte Subjektivität der Raumvorstellung aus der Gültigkeit der Mathematik, hier besonders — was übrigens zufällig ist — der angewandten bewiesen. Certe, nisi conceptus spatii per mentis naturam originarie datus esset, geometriae in philosophia naturali usus parum tutus foret. Nun ist aber die angewandte Mathematik, etwa in der Form Newtonscher Naturphilosophie, für Kant jedenfalls nichts weniger als „unsicher" gewesen, vielmehr, wie die Betrachtung der ganzen vorkritischen Schriftenreihe zum Überfluss gezeigt hat, von höchster und für alle Wissenschaften, am meisten aber die Philosophie,

vorbildlicher Gewissheit. Also gilt die Richtigkeit des Vordersatzes, d. h. des Kantischen Raumbegriffs, und damit die behauptete Wahrheit der sinnlichen Raumvorstellung, die durch ihre Subjektivität nicht gefährdet, sondern neu begründet erscheint. Wenn übrigens unter diesem letzten Beweispunkte der Kantische Beweisgang mehr von dem neuen Raumbegriff zur Geometrie als von dieser zu jenem zu gehen scheint, so findet dies seine Erklärung in dem besonderen Beweisobjekt dieses Punktes. Denn es soll hier nicht mehr der eigentlich transscendentale Beweis von der Subjektivität des Raumes erbracht werden (der vielmehr unter D. erledigt ist), sondern bewiesen werden, dass trotz dieser Subjektivität und Idealität die Wahrheit der Raumvorstellung und ihrer Wissenschaft, der Geometrie, so gut gewahrt bleibt, wie es nur immer bei der „Realität" des Raumes der Fall sein kann (quanquam horum principium non sit nisi subjectivum, tamen necessario hisce consentiet etc.) Darum zeigt Kant hier, wie aus den Prämissen seiner Raumlehre sich die Gültigkeit der Geometrie ebenso gut, ja weit besser ableiten lässt, als aus denen der Newtonschen Lehre von der Raumrealität.

Verfolgen wir nunmehr kurz, in welcher Form diese Raumargumente in die Kritik der reinen Vernunft, und zwar zunächst die erste Auflage, übergegangen sind. Es ist im allgemeinen zu bemerken, dass hier die logische Scheidung der Argumente nicht so streng durchgeführt ist, wie in der Dissertation. Der Punkt A. der letzteren entspricht genau dem Punkte 1) der Kritik; beide erweisen die Ursprünglichkeit der Raumvorstellung. Argument B. findet sich gesondert nicht in der Kritik, wohl aber mit C. vereinigt in dem Punkte 4) derselben wieder; dieser nämlich betont die Singularität und Anschaulichkeit des Raumes und bedient sich zum Beleg des letzteren auch des Hinweises auf die Geometrie. Die Gedanken des Absatzes D. der Dissertation finden sich teils unter der Ziffer 3) der Kritik, teils unter der „Erläuterung" und den „Allgemeinen Anmerkungen" verstreut, und ein ähnliches gilt von dem Abschnitt E. Die Argumente 2) und 5) stehen ausserhalb der direkten historischen Beziehung, sind aber im Grunde nur neue Formulierungen bereits bekannter Anschauungen.

Wichtiger als diese mehr äusserliche Relation ist die Änderung, die die zweite Auflage der Kritik in der Anordnung der Raumargumente vorgenommen hat. Sie hat nämlich den an die Mathematik appellierenden Beweis 3) aus seinem Zusammenhange

herausgelöst und ihn in veränderter und erweiterter Form unter dem Titel „Transscendentale Erörterung“ als besonderes Kapitel den früheren Argumenten, die nunmehr als „Metaphysische Erörterung“ zusammengefasst erscheinen, angefügt. In diesem neuen Kapitel figuriert als einziges Beweismittel die Geometrie, aus der Kant zunächst die Anschaulichkeit, dann die reine Anschaulichkeit und endlich die Apriorität des Raumes als subjektiver Sinnesform deduziert.[1]) „Geometrie“, so führt Kant aus, „ist eine Wissenschaft, welche die Eigenschaften des Raumes synthetisch und doch a priori bestimmt. Was muss die Vorstellung des Raumes denn sein, damit eine solche Erkenntnis von ihm möglich sei?“ Antwort: Er muss Anschauung sein. „Aber diese Anschauung muss a priori, d. i. vor aller Wahrnehmung eines Gegenstandes in uns angetroffen werden, mithin reine, nicht empirische Anschauung sein. Denn die geometrischen Sätze sind insgesamt apodiktisch.“ Wie kann nun eine solche äussere, apriorische Anschauung dem Gemüte beiwohnen? Offenbar nicht anders, als dass sie „im Subjekte, als die formale Beschaffenheit desselben“ ihren Sitz hat, also nur „als Form des äusseren Sinnes überhaupt“. „Also“, so fährt Kant höchst bedeutungsvoll fort, „macht allein unsere Erklärung die Möglichkeit der Geometrie als einer synthetischen Erkenntnis a priori begreiflich. Eine jede Erklärungsart, die dieses nicht liefert, wenn sie gleich dem Anscheine nach mit ihr einige Ähnlichkeit hätte, kann an diesem Kennzeichen am sichersten von ihr unterschieden werden“. Die logische Folge dieses Beweisganges ist ohne weiteres klar. Er schliesst aus der supponierten Gültigkeit der Mathematik auf die Richtigkeit der Kantischen Raumvorstellung, nicht umgekehrt. Was gesucht wird, ist nicht die Wahrheit der Mathematik, die seit Jahrtausenden feststand, sondern die philosophische Deutung des Raumproblems, die noch nie festgestanden hatte und in ihrer Newton'schen und Leibniz'schen Fassung gerade von Kant eifrig bekämpft war. Darum heisst die Überschrift dieser Ausführungen auch nicht „Deduktion der Mathematik“, sondern „Deduktion des Raumes“. Es wäre überhaupt absurd, aus dem völlig Ungewissen, der philosophischen Raumvorstellung, das völlig Gewisse, nämlich die Mathematik, deduzieren zu wollen. Was dieser ganzen Streitfrage

---

[1]) I, 37, 81 fg.

überhaupt zu Grunde liegt, ist ausser den bekannten Andeutungen der Prolegomena über die befolgte „analytische Methode“, die sich indess natürlich bloss auf die Darstellungsform, nicht die sachliche Argumentation bezieht, ein eklatantes Missverständnis der vorliegenden Problemstellung. Wenn ein Realgrund A (der Raum) eine Wirkung B (die Mathematik) in re hervorbringt, so dient B bekanntlich als Erkenntnisgrund, um A zu erschliessen. Alle philosophischen Arbeiten, also auch die Kantischen, sind aber Versuche, vermittelst der Erkenntnisgründe die Realgründe zu ermitteln. Also ist die Mathematik der Erkenntnisgrund, vermittelst dessen Kant den Raum als Realgrund der Mathematik erschliesst. Da aber in diesem Verfahren eines der beiden Glieder gegeben sein muss, weil sonst alles in der Luft hängt, der Raum aber nach seiner philosophischen Deutung nicht gegeben, vielmehr gesucht ist, so muss überhaupt die Mathematik in ihrer Gültigkeit als gegeben angenommen werden, eine Voraussetzung, die durch alle zahlreichen Äusserungen vorkritischer und kritischer Zeit über diesen Gegenstand aufs nachdrücklichste bestätigt werden.[1])

Auch die Dissertation von 70 kann, wie die nähere Analyse oben gezeigt hat, nicht für die bekämpfte Ansicht geltend gemacht werden, bestätigt vielmehr auch hierin den Standpunkt der Kritik. Wollte man aber einwenden, wie es wohl geschehen ist, dass Kant wenigstens die Gültigkeit der angewandten Mathematik durch seine neue Raumtheorie erst habe erweisen wollen, so ist hierauf ein dreifaches zu erwidern. Denn 1. ist ihm die Sicherheit der angewandten Mathematik zeitlebens genau so gross und so indiskutabel gewesen, wie die der reinen; die erstaunliche Präzision der Newton'schen Weltmechanik ist es, von der alle seine kritischen Bestrebungen ihren Ausgang genommen haben. Darum benutzt er 2. auch in dem Punkte E. der Dissertation eben dieses Argument aus der philosophia naturalis, um gewisse Rückschlüsse auf den Raum zu tun. Endlich gibt es 3. — was das wichtigste ist — jenen Unterschied von reiner und angewandter Mathematik in erkenntniskritischem Sinne für Kant überhaupt nicht. Weil es keinen Unterschied gibt zwischen dem Raum und der Raumvorstellung, vielmehr der Raum die Raumvorstellung selbst ist, so kann es auch keinen Unterschied geben zwischen reiner und angewandter Mathematik. Was Kant gelegentlich Konstruktion

---

[1]) Vergl. besonders I, 37, 64.

in der reinen und empirischen Anschauung nennt, ist etwas ganz anderes, und gehört nicht hierher.

Es ist also — um es zu wiederholen — im Kantischen Beweisgange der Raum das Beweisobjekt, die Mathematik das Beweismittel. Dem neueren Bestreben, diesen Sachverhalt umzukehren, liegt unter anderm auch das Motiv zu Grunde, den Kantischen Kritizismus aus dem Bereiche der seit längerem gegen die Apodiktizität der Mathematik gerichteten Angriffe zu bringen. Aber diese Mühe ist vergeblich. Kant ist mit seinem „formidablen Bundesgenossen" so eng liiert, dass er notwendig mit ihm in den Absturz gezogen wird. Mit der Apodiktizität der Mathematik fällt auch der ganze Apriorismus, wie die Folge eines hypothetischen Schlusses mit der Prämisse fällt. Aber diese ist noch nicht gefallen.

Kehren wir hiernach zu den Ausführungen der Dissertation zurück. Die zweite Form der sinnlichen Anschauung ist die Zeit, die Kant hier zum ersten Mal in einem gewissen Parallelismus zum Raum konstruiert, wenn ihm auch ihr wesentlich abstrakterer Charakter nicht entgangen ist. Daher laufen auch die einzelnen Argumente der neuen Zeitexposition denen des Raumes im allgemeinen parallel. Dies gilt genau von den drei ersten, die nacheinander die Priorität, Singularität und Anschaulichkeit der Zeitvorstellung entwickeln. Dagegen sind die folgenden Ausführungen um einen Punkt bereichert, nämlich das Gesetz der Kontinuität, das nach seiner phänomenalen und metaphysischen Bedeutung erörtert wird. Dieses Gesetz, dessen verdienstliche Auffindung Kant Leibnizen zuschreibt,[1]) hat von der Erstlingsschrift an in der ganzen Entwicklung der Kantischen Gedanken eine bedeutsame Rolle gespielt. Hier wird es zum ersten Mal ausdrücklich auf die Zeit angewandt, indem dargetan wird, dass die kleinsten Teile der Zeit immer wieder Zeiten sind, dass, mit andern Worten, die Zeit ins Unendliche teilbar ist; ein Beweis, der für den Raum bereits lange erbracht war, daher sich Kant desselben auch an der entsprechenden Stelle der Raumerörterung überhebt. In dem Nachweis der Anschaulichkeit und Apriorität der Zeit spielt die Mathematik bei weitem nicht die Rolle, wie in der des Raumes. Ja, sie wird überhaupt nur gestreift bei Gelegenheit der Widerlegung des Leibnizischen Zeitbegriffes mit der Bemerkung, dass dieser letztere omnem sanae rationis usum inter-

---

[1]) So schon in der Erstlingsschrift, VII, 49, 215.

turbat, quod non motus leges secundum temporis mensuram, sed tempus ipsum, quoad ipsius naturam, per observata in motu . . . determinari postulet.[1]) Diese Tatsache und das weitere Moment, dass in der Darstellung der Dissertation die Ausführungen über die Zeit denen des Raumes vorangehen, haben augenscheinlich jenes oben berührte und widerlegte Missverständnis sowie die Meinung herbeigeführt, dieses Missverständnis besonders durch die Dissertation stützen zu können. Aber jene Stellung der Zeitexposition erklärt sich leicht aus der Kantischen Überzeugung, dass die Zeit abstrakter sei als der Raum, daher dieser ihr sogar als sinnliches Schema untergelegt wird (Tempus autem universali atque rationali conceptui magis appropinquat. — Ideo etiam spatium temporis ipsius conceptui ceu typus adhibetur;[2]) die mindere Heranziehung der Mathematik aber findet darin ihren Grund, dass Kant zwar seit längerem[3]) die Beziehung der Mechanik und Arithmetik zur Zeitform erkannt hatte, ihm aber diese beiden Wissenschaften für die Zeit entfernt nicht so illustrativ erschienen, wie die verwandte Geometrie für den Raum; wobei noch in der Mechanik der Zeitbegriff mit dem des Raumes, in der Arithmetik mit dem der Zahl sich verbindet. In der „Kritik" und den Prolegomenis hat Kant auch mit diesem Gesichtspunkt Ernst gemacht und unter anderm in der transzendentalen Erörterung der Zeit in der zweiten Auflage bemerkt, dass der von ihm dargelegte Zeitbegriff die Möglichkeit so vieler synthetischer Erkenntnisse a priori erkläre, als die allgemeine Bewegungslehre, die nicht wenig fruchtbar sei, darlege.[4])

Von den übrigen Darlegungen der Dissertation interessiert in diesem Zusammenhange vielleicht noch die einleitende methodische Bemerkung der Sektion V. Kant erläutert hier die Notwendigkeit einer philosophischen Methodik an der Gegenüberstellung der mathematischen Disziplinen. In allen Wissenschaften, deren Prinzipien intuitiv gegeben sind, seien sie empirisch oder apriorisch, geht die Methode entweder mit der Forschung Hand in Hand oder folgt ihr nach, wie denn die meisten dieser Wissenschaften erst zu einem gewissen Bestande gekommen sein müssen, ehe man aus ihnen die methodischen Prinzipien abstrahiert. Hier gilt

---

[1]) IX, 52, 102.

[2]) ib. 107.

[3]) Oben S. 188 und 200.

[4]) I, 37, 88.

der Satz: usus dat methodum. Bei den Wissenschaften aber, deren Prinzipien und Axiome nur begrifflich, nicht anschaulich gegeben sind, bei denen also der usus realis des Intellekts statthat, der seine Prinzipien nicht in der Anschauung konstruieren kann, muss die Methode der Wissenschaft selbst voraufgehen: methodus antevertit omnem scientiam. Zu der ersteren Art gehören Mathematik und Naturwissenschaft, zur letzteren die Metaphysik. Es hat also dieser Wissenschaft stets eine propädeutische Disziplin voranzugehen, die die methodischen Grundlagen erst festlegt. Zeigt sich nun aber, dass hier „der richtige Gebrauch der Vernunft die Prinzipien selbst konstituiert, und dass sowohl die Objekte wie die von ihnen gültigen Axiome uns nur durch die Natur des Geistes selbst offenbar werden,“ so ist die Methodik dieser Wissenschaft zugleich diese Wissenschaft selbst, expositio legum rationis purae est ipsa scientiae genesis. Darum sind die bisherigen Misserfolge aller Metaphysik nur dem Mangel dieser methodisch-propädeutischen Disziplin zuzuschreiben, die vor allen Objekten des Denkens erst einmal das Subjekt des Denkens und seine Gesetze untersucht. Diese Methode aber, die sich hier noch auf die Unterscheidung des „subjektiven“ und „objektiven“ Philosophierens und auf die Verhütung eines Contagiums beider beschränkt, erscheint in erweiterter und vertiefter Form zehn Jahre später als die Methode des Kritizismus wieder.

Die Entwicklung Kants vom Jahre der Dissertation bis zu dem der Kritik hat durch die Veröffentlichung der Reflexionen, sowie der Vorlesungen über Metaphysik und Anthropologie eine so durchdringende Beleuchtung erfahren, dass sie nunmehr in den wesentlichen Zügen offen am Tage liegt. Ich beschränke mich daher darauf, den systematischen Einfluss der Mathematik, wie er durch die immanente Problementwicklung gefordert war, während dieser Zeit anzudeuten. Das Hauptmoment der Weiterbildung lag in der Unterscheidung des usus logicus und des usus realis. In der Mathematik, deren teilweise begrifflicher Charakter Kanten trotz aller Anschaulichkeit auch in dieser Zeit nie zweifelhaft geworden ist, gilt der usus logicus,[1] der die Aufgabe hat, gemäss dem Satze des Widerspruchs die einzelnen Erscheinungen den allgemeineren, die Folgesätze der reinen Anschauung den Axiomen derselben unterzuordnen. Hier ist also

---

[1]) IX, 52, 112.

das begriffliche Element der Mathematik lediglich in die logische Subordination gesetzt. Aber wo bleiben in diesem Zusammenhange jene begrifflichen Voraussetzungen, die bei ihrer Darstellung in der Anschauung erst die mathematischen Gebilde konstituieren, und die Kant schon im Anfang der sechziger Jahre und vorher in ihrer Bedeutung erkannt hatte? Wo bleibt vor allem der Begriff der Grösse, in dessen anschaulicher Explikation nach Kants Ansicht die ganze Wissenschaft der Mathematik besteht? Unter den reinen Verstandesbegriffen, bei denen übrigens die meisten der „unauflöslichen Begriffe" wiederkehren, rangiert er noch nicht, wie deren andeutungsweise Aufzählung zeigt[1]), und unter den rein formalen Operationen des usus logicus kann er nicht rangieren. Wohin gehört also dieser eminent wichtige Begriff? Man sieht, dass hier in der Tat ein Problem liegt.

Aber Kant näherte sich demselben noch von einer andern Seite her. „Im Jahre 1770", schreibt er rückblickend an Bernouilli unter dem 16. XI. 81, „konnte ich die Sinnlichkeit unsres Erkenntnisses durch bestimmte Grenzzeichen ganz wohl vom Intellektuellen unterscheiden .... Aber nunmehr machte mir der Ursprung des Intellektuellen von unserem Erkenntnis neue und unvorhergesehene Schwierigkeiten." [2]) Von hier aus ist schon im Juni 71 die Fehlerhaftigkeit der Dissertation in wesentlichen Punkten erkannt. Zu gleicher Zeit wird ihm zum ersten Mal die hervorragende Bedeutung klar, die in der richtigen Unterscheidung dessen liegt, „was auf subjektivischen Prinzipien der menschlichen Seelenkräfte, nicht allein der Sinnlichkeit, sondern auch des Verstandes beruht, von dem, was gerade auf die Gegenstände geht." [3]) Hier ist also der Verstand mit seinen Begriffen bereits den subjektiven Prinzipien zugeordnet, und das Problem liegt nicht mehr in dem Gegensatz von sinnlichen und intellektuellen Gegenständen, sondern in dem Gegensatz von subjektiver Erkenntnis und dem Gegenstand überhaupt! Diese höchst bedeutsame Problemverschiebung wird zum ersten Male signalisiert in dem vielberufenen Briefe an Marcus Hertz vom 21. II. 72. Kant findet hier den Schlüssel zum ganzen Geheimnis der Metaphysik in der Lösung der Frage: Auf welchem Grunde beruht die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den

---

[1]) ib. 96.

[2]) VIII, 50, 359/60.

[3]) ib. 401.

Gegenstand? Er deutet ein Mittel der Lösung selbst an, indem er fortfährt: In der Mathematik ist die Möglichkeit dieser Beziehung einzusehen, „weil die Okjekte für uns nur dadurch Grössen sind und als Grössen können vorgestellt werden, dass wir ihre Vorstellungen erzeugen können, indem wir Eines etliche mal nehmen. Daher die Begriffe der Grössen selbsttätig sind und ihre Grundsätze a priori können ausgemacht werden.“ [1]) Hier finden wir also den Begriff der Grösse wieder, und zwar als Bestandteil des usus realis, der aber eben dadurch von der Bedeutung, die ihm in der Dissertation zukommt, um ein wesentliches abgebracht ist. Dieser Grössenbegriff konstruiert selbsttätig und daher a priori die Objekte der Mathematik; was lag näher, als auch den übrigen Begriffen des Verstandes, deren die Dissertation schon Möglichkeit, Dasein, Notwendigkeit, Substantialität und Kausalität aufgezählt hatte, eine gleiche Selbsttätigkeit und damit Apriorität zu vindizieren? Freilich mussten sie sich damit die gleiche Restriktion gefallen lassen, der sich auch der mathematische Grössenbegriff hatte unterziehen müssen, nämlich die Einschränkung ihrer Selbsttätigkeit auf die Anschauung. Eben damit war denn der usus realis seines metaphysischen Sinnes enthoben und auf die Bedeutung reduziert, die ihm in der vollendeten kritischen Gedankenbildung später wirklich zukommt. Aber damit war doch auch das eigentliche Problem, nämlich die Koinzidenz einer Vorstellung mit ihrem Gegenstand, aus dem Grunde gelöst. Was Kant auf dem gegenwärtigen Punkte noch hindert, die angedeutete Konsequenz wirklich zu ziehen, ist das aus früheren Ansichten übernommene Bedenken, dass es sich bei den übrigen Verstandesbegriffen um Qualitätsbegriffe handle, deren apriorische Beziehung auf das Objekt nicht so durchsichtig sei. In der Tat hat er später auch dieser Schwierigkeit eine Konzession darin machen müssen, dass er den qualitativen Kategorien (d. h. den dynamischen) nur in allgemeinster Form eine Konstitution und Antizipation der Wirklichkeit zuerkannte, während jede Art besondrer Naturgesetzlichkeit sich aus der näheren empirischen Determination ergeben musste.

So führen eine ganze Reihe Fäden von der letzten vorkritischen Problemlage zur kritischen hinüber. Es ist darum

---

[1]) ib. 405.

nicht befremdlich, wie man es wohl gefunden hat, sondern höchst verständlich, dass die „Kritik" ihr Grundproblem in die von der Mathematik entlehnte und auch an ihr zuerst statuierte Formulierung kleidet: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?

Die Bedeutung der Mathematik für Kants vorkritische Periode in ihrer Beziehung zur kritischen ist eine doppelte: eine methodische und eine sachliche. Es ist bemerkenswert, dass in der einen wie in der anderen Hinsicht sich Kants Auffassung der Mathematik und ihrer Bedeutung für die Philosophie entfernt nicht in solchen Gegensätzen und „Umkippungen" bewegt hat, wie dies nachweislich für seine spezifisch philosophischen Überzeugungen der Fall ist. Die Mathematik gleicht in seiner Entwicklung einer Abscisse, auf die die Kurve seiner philosophischen Wandlungen nach ihren Maximis und Minimis, ihren Wende- und Rückkehrpunkten stetig bezogen wird. Man kann in seiner philosophischen Stellung zur Mathematik nicht von einer Periode des Dogmatismus, des kritischen Rationalismus usw. reden. Wenn man hier einen Einschnitt überhaupt machen will, so kann man eine vorkritische und kritische Epoche unterscheiden; aber genau zugesehen liegt auch hier kein Einschnitt, sondern ein stetig vorbereiteter Übergang vor. Interessant aber ist die Art, wie Kant nach seiner wechselnden philosophischen Anschauung die Mathematik in verschiedener Weise philosophisch verwertet, und hier machen allerdings auch die philosophischen Einzelperioden ihren Einfluss geltend. In seiner dogmatischen Zeit gelten ihm Mathematik und Metaphysik als zwei zwar verschiedene, aber gleichberechtigte und gleichwertige Forschungsarten der Wirklichkeit. Mit der Annäherung an den Empirismus gewinnt die Mathematik die Oberhand, und während dieser Periode selbst wird der Metaphysik überhaupt kein theoretischer Eigenwert zuerkannt, sofern sie nicht ihre Methode reformiert und ihre Resultate und Grundbegriffe mit denen der Mathematik in Übereinstimmung setzt. Während des kritischen Rationalismus nähern sich wieder beide, aber zu anderer und neuer Verbindung, indem die mathematischen Raum- und Zeitbegriffe direkt in die Philosophie eingeführt werden und hier den Begriff der sinnlichen Anschauung konstituieren helfen. In kritischer Zeit endlich wird die Mathematik eines der wesentlichsten Objekte und Stützen des neuen Lehrbegriffs und zeigt in der Lehre vom Raum und von der Zeit, vom Schematismus, in den Axiomen der

Anschauung und den Antizipationen der Wahrnehmung, und endlich in den Antinomien einen nachdrücklichen und kaum genug gewürdigten Einfluss. Dafür ist aber auch die Philosophie wieder zur Superiorität über die Mathematik hinaufgerückt, freilich nicht als eigentliche Metaphysik, sondern als Transscendentalphilosophie: als solche ist sie P r i n z i p i e n l e h r e d e r M a t h e m a t i k.

Die obersten Regeln der Vernunftschlüsse bei Kant.

Von Adolf Reinach.

Es gibt nach Kant[1]) zwei Sätze, aus denen sich alle reinen Vernunftschlüsse ableiten lassen. „Ein Merkmal vom Merkmal ist ein Merkmal der Sache selbst" — hier haben wir die allgemeine Regel aller bejahenden Vernunftschlüsse. „Was dem Merkmal eines Dinges widerspricht, widerspricht dem Dinge selbst" — hiernach richten sich die verneinenden Schlüsse.[2]) Kant führt den Beweis für seine These nur an der ersten der vier traditionellen Figuren. Nach seiner Meinung stellt nur diese sich als reiner Vernunftschluss dar; die drei andern enthalten, ausgesprochen oder unausgesprochen, einen unmittelbaren Schluss in sich und stellen sich, nach Aufdeckung dieses Schlusses, als Wiederholungen der ersten Figur heraus. Sind also jene beiden Sätze als Regeln der ersten Figur erwiesen, so sind sie damit die Regeln aller Vernunftschlüsse überhaupt.[3])

Ob Kant Recht hat, mit seiner Rückführung der vier syllogistischen Figuren auf die erste, liegt hier ausserhalb unseres Interesses. Wir wollen lediglich untersuchen, ob seine zwei allgemeinen Regeln wirklich die Grundlage dieser ersten Figur sind. Wir werden sehen, dass die Erörterung dieser Frage uns an schwierige logische Probleme heranführt, deren Bedeutung weit über das Spezialproblem hinausreicht, an dem wir uns hier orientieren. Wenn wir im übrigen nachweisen können, dass Kant sich in seiner Ableitung der ersten Figur irrt, so haben wir damit zugleich nachgewiesen, dass auch seine Ableitungen der übrigen drei

[1]) Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren, erwiesen von M. Immanuel Kant, Königsberg 1762.

[2]) Kant hat hier die scholastischen Formeln übernommen: nota notae est etiam nota rei ipsius; repugnans notae repugnat rei ipsi.

[3]) Vgl. auch Kr. d. r. V.[2] S. 141.

Figuren hinfällig sind, vorausgesetzt, dass die Zurückführung dieser Figuren auf die erste zu Recht besteht.

Wie gelangt Kant zu seinen beiden allgemeinen Regeln? Wir unterscheiden Dinge und Merkmale von Dingen. „Etwas als ein Merkmal mit einem Dinge vergleichen, heisst Urteilen“. Das Ding gilt uns dabei als Subjekt, das Merkmal als Prädikat. Stellt sich dabei das Prädikatsmerkmal als ein Merkmal des Subjekts heraus, so ist das Urteil bejahend. Widerspricht dagegen das Prädikatsmerkmal dem Subjekte, so haben wir ein verneinendes Urteil. Die Merkmale der Dinge haben selbst Merkmale; wir können das eine Mal von unmittelbaren, das andere Mal von mittelbaren Merkmalen reden. Auch die mittelbaren Merkmale können, sei es bejahend oder verneinend, mit der Sache selbst verglichen werden; ein solcher Vergleich kann nur durch das unmittelbare Merkmal, welches dabei als Zwischenmerkmal zwischen dem entfernten Merkmal und der Sache selbst fungiert, zustande kommen. Eine „Vergleichung eines Merkmals mit einer Sache vermittels eines Zwischenmerkmals“ nennt Kant nun einen Vernunftschluss. Es ist ohne weiteres verständlich, dass zu ihm drei „Vergleichungen“, also drei Urteile gehören. Ich muss das mittelbare Merkmal mit dem unmittelbaren vergleichen und das unmittelbare mit der Sache; alsdann kann ich erst drittens das mittelbare Merkmal mit der Sache vergleichen. Um das Beispiel Kants anzuführen: Alles Vernünftige ist ein Geist (= Ein Geist sein ist ein Merkmal des Vernünftigen); die Seele des Menschen ist vernünftig (= Vernünftig sein ist ein Merkmal der menschlichen Seele); folglich ist die Seele des Menschen ein Geist (= Ein Geist sein ist ein Merkmal der menschlichen Seele). Das Entsprechende bei den negativen Vernunftschlüssen ergibt sich leicht. Hier ergibt die Vergleichung einen Widerstreit des mittelbaren Merkmals mit dem unmittelbaren, eine Zugehörigkeit des unmittelbaren zu der Sache selbst und damit einen Widerstreit des mittelbaren mit der Sache. In dem Beispiele Kants: Nichts Unveränderliches ist messbar durch die Zeit; die Dauer Gottes ist unveränderlich; folglich ist sie nicht messbar durch die Zeit.

Offenbar liegt sowohl bei dem bejahenden wie bei dem verneinenden Vernunftschluss eine Voraussetzung zu Grunde, ohne die sie nicht berechtigt sein würden: dass nämlich ein Merkmal vom Merkmal ein Merkmal der Sache selbst ist, und dass, was dem Merkmal eines Dinges wiederspricht, auch dem Dinge selbst wider-

spricht. Hier haben wir also nach Kant die ersten und allgemeinen Regeln der ersten Schlussfigur und damit, gemäss seiner oben dargelegten Ansicht, aller Vernunftschlüsse überhaupt. Ein Beweis dieser Regeln ist nicht möglich. Denn ein solcher Beweis wäre nur durch einen oder mehrere Vernunftschlüsse möglich und würde also eben die Regeln, die man beweisen will, voraussetzen. Will man einen Zirkel vermeiden, so muss man sich also dabei beruhigen, dass die Sätze, welche bisher von den Logikern für die ersten Grundsätze aller Vernunftschlüsse gehalten worden sind, dass insbesondere das Dictum de omni et nullo den einzigen Grund ihrer Wahrheit aus ihnen entlehnen.[1])

Unsere erste Aufgabe ist es, die von Kant aufgestellten Regeln ihrem gedanklichen Gehalt und ihrer angeblichen begründenden Funktion nach einer Prüfung zu unterziehen. Man wird nicht einwenden dürfen, dass, wenn Kant Recht damit hat, dass diese Sätze allem Schliessen zu Grunde liegen, ihre Widerlegung genau so einen Zirkel involvieren würde wie ihr Beweis. Die Zurückweisung eines Satzes ist ja nicht n u r durch Vernunftschlüsse möglich. Gerade in unserem Falle handelt es sich um Sätze, die, der Kantischen Auffassung gemäss, auf unmittelbare Evidenz Anspruch machen müssen. Solche Sätze kann man zurückweisen, indem man ihnen ihre scheinbare Einsichtigkeit nimmt, und dies kann am leichtesten dadurch geschehen, dass man einzelne Fälle an sie heranbringt, welche ihrer allgemeinen Regel gehorchen müssten, dies aber evidentermassen nicht tun. So kann also jedes Beispiel, welches ihnen zuwiderläuft, diese Sätze ihrer angemassten Evidenz berauben, ohne dass es eines Schlusses von dem widersprechenden Einzelfall auf die Ungiltigkeit der allgemeinen Regel bedürfte. Diesen Weg ihrer Zurückweisung wollen wir nun in der Tat beschreiten. Kant hat den Begriff des Merkmals offenbar im allerweitesten Sinn gefasst. Da ihm das Urteil schlechthin nichts anderes bedeutet, als die Vergleichung von etwas als Merkmal mit einem Dinge, so muss ihm danach jegliches Prädikat in einem Urteil als Merkmal gelten. Wenn wir, ihm hierin folgend, den Begriff in solcher Weite nehmen, so scheint sich wirklich zu ergeben, dass in gewissen Fällen die beiden allgemeinen Regeln Kants Gültigkeit besitzen. Das Menschsein ist ein Merkmal des Cajus, die Sterblichkeit ein Merkmal des Menschen, also ist die Sterblichkeit auch

[1]) Kant, a. a. O. §§ 1 u. 2.

ein Merkmal des Cajus. Und: Das Menschsein ist ein Merkmal des Cajus, die Unterblichkeit ist ein widerstreitendes Merkmal des Menschen, also widerstreitet auch die Unsterblichkeit als Merkmal dem Cajus. Gewisse Bedenken mögen hier bereits aufsteigen. Als das identische mittelbare Merkmal fungiert im ersten Satze „das Menschsein“ und im zweiten Satze „der Mensch“. Menschsein und Mensch sind aber gewiss nicht identisch. Vielleicht wird man geneigt sein, hier nur einen sprachlichen oder doch nur ganz unwesentlichen gedanklichen Unterschied zu sehen. Wir wollen deshalb, obwohl wir dem nicht zustimmen können, von einer weiteren Ausnützung dieser Bedenken absehen und gleich das vorbringen, was uns als absolut schlagend erscheint. Neben den Fällen, wo die Regeln Kants sich zu bewähren scheinen, gibt es andere, wo sie schlechthin versagen. Das Buch, welches gerade vor mir liegt, ist rot, und dieses Rot hat eine bestimmte Intensität. Das Rot ist ein Merkmal des Buches, die Intensität ist ein Merkmal des Rot. Danach müsste die Intensität ein Merkmal des Buches sein. Es ist aber offenbar sinnlos, von einem Buch zu sagen, es habe eine bestimmte Intensität. Die Farbe des Buches hat eine solche, das Buch selbst aber nicht. Oder wenn wir die zweite Regel Kants heranziehen: Es hat sicher keinen Sinn, von einer Farbe, etwa von dem Rot des Buches, zu sagen, es sei viereckig. Die Viereckigkeit also widerstreitet als Merkmal dem Rot, das Rot ist ein Merkmal des Buches, also könnte nach der Regel die Viereckigkeit kein Merkmal des Buches sein. Es ist aber offenbar, dass das Buch sehr wohl viereckig sein kann. Nehmen wir zu dieser noch eine anders geartete Gruppe von Fällen. Dieser Baum ist grün. Grün ist eine Farbe. Also wäre der Baum eine Farbe, denn das Merkmal (Farbe sein) des Merkmals (Grün) der Sache (Baum) ist ja nach Kant ein Merkmal der Sache. Oder um auch hier die zweite Regel zu prüfen: Keine Farbe ist sicherlich ein Lebewesen. Es widerstreitet also das Lebewesen sein als Merkmal jeder Farbe, z. B. dem Braun. Das Braun möge Merkmal eines Hundes sein. Dann wäre kein Hund ein Lebewesen.

Betrachten wir die Sätze, dass jedes Merkmal eines Merkmals Merkmal der Sache selbst ist, und dass jedes Merkmal, das einem Merkmal der Sache widerstreitet, der Sache selbst widerstreitet, nach dem Durchdenken dieser vier Fälle, so haben sie ihre anfängliche scheinbare Selbstverständlichkeit und Einsichtigkeit vollständig verloren. Und es hat sich nun gezeigt, dass sich aus

ihnen unter Umständen vollständig falsche Resultate ergeben können. Man wird nun versuchen, die Formulierung der beiden Sätze so zu modifizieren, dass sie nur die zuerst erwähnten Fälle treffen, auf welche sie zu passen scheinen. Es ist nicht schwer zu sehen, dass die beiden Gruppen von Fällen, an denen sich Kants Regeln bewähren und nicht bewähren, charakteristische Unterschiede aufweisen. Wir wollen, wenn wir in dem weiten Kantischen Sinne von Merkmal reden, zwei Arten von Merkmalen unterscheiden: Die Qualität als Merkmal und die Gattung als Merkmal. Die erste Art finden wir in Sätzen wie: Dieser Hund ist gross, braun, wild u. s. f., die zweite in: Dieser Hund ist ein Säugetier, ein Tier, ein Lebewesen u. s. f. Die Unterscheidung ist in etwas laxer Weise fixiert; aber sie genügt für unsere Zwecke. Wie bei den Einzelgegenständen, so können wir dann bei Gattungen diesen Unterschied machen. Es gibt Qualitäten von Gattungen: Der Mensch, — nicht dieser Mensch, sondern der Mensch überhaupt — ist sterblich. Und es gibt Gattungen von Gattungen: Der Mensch ist ein Lebewesen. In den Fällen, in denen die Kantischen Regeln zutrafen, war dem Einzelgegenstand (Cajus) ein Gattungsmerkmal (Menschsein), dem Gattungsmerkmal ein Beschaffenheitsmerkmal (sterblich) und daraufhin dem Einzelgegenstand das Beschaffenheitsmerkmal zugesprochen worden (Cajus ist sterblich). Es war ferner dem Einzelgegenstand (Cajus) ein Gattungsmerkmal (Menschsein) zugesprochen worden, dem Gattungsmerkmal ein Beschaffenheitsmerkmal (unsterblich) abgesprochen und daraufhin auch dem Einzelgegenstand das Beschaffenheitsmerkmal abgesprochen worden (Cajus ist nicht unsterblich). Es ist unschwer zu sehen, dass die Regel auch da zutrifft, wo man dem, dem Einzelgegenstand zugesprochenen Gattungsmerkmal (Mensch), abermals ein Gattungsmerkmal (Lebewesen), und daraufhin auch dem Einzelgegenstand das zweite Gattungsmerkmal zuspricht und entsprechend mit dem Absprechen verfährt. Diesen zwei Fällen müssen wir die später besprochenen gegenüberstellen. Wenn wir einem Einzelgegenstande (dies Buch) ein Beschaffenheitsmerkmal (rot) zusprechen und diesem Beschaffenheitsmerkmal dann abermals ein Beschaffenheitsmerkmal (intensiv) oder ein Gattungsmerkmal (Farbe), so dürfen wir weder das zweite Beschaffenheitsmerkmal noch das Gattungsmerkmal dem Gegenstande zuerkennen, ohne in Irrtümer zu verfallen. Und ganz analog verhält es sich mit dem Absprechen in diesen Fällen. Es scheint also der Kantische Satz von der Merkmalsverknüpfung erheblich

eingeschränkt werden zu müssen, und sein positiver Teil würde danach etwa die Formulierung erfahren: Ein Gattungsmerkmal oder ein Beschaffenheitsmerkmal eines Gattungsmerkmals ist auch ein Merkmal der Sache selbst (wobei die der Bequemlichkeit halber gewählten Ausdrücke Beschaffenheitsmerkmal und Gattungsmerkmal natürlich in passendem Sinne zu nehmen sind). Dagegen kann das Gattungsmerkmal oder Beschaffenheitsmerkmal eines Beschaffenheitsmerkmales niemals ein Merkmal der Sache selbst sein. Bis hierher könnte man also annehmen, dass die Kantischen Ausführungen, etwas näher präzisiert, für die erste Figur des Syllogismus tatsächlich zutreffen.

Aber es ergibt sich bei näherem Zusehen, dass auch den so eingeschränkten Regeln Kants sich schwerwiegende Einwände entgegenstellen, und dass wir mit unseren Bedenken schon an einem viel früheren Punkte einsetzen müssen. Was zunächst auffällt, ist folgendes: Bei einer Argumentation ist die Reihenfolge der Sätze, die ihre Glieder ausmachen, niemals gleichgiltig. Es ist selbstverständlich, dass das begründende Glied dem begründeten vorausgehen muss. Es gibt aber auch abgesehen davon Normen, nach denen sich die Gliederfolge richten muss, um eine naturgemässe und bequeme Reihe zu ergeben. Wenn darauf abgezielt werden soll, dass einem Einzelgegenstand ein mittelbares Merkmal zukommt und dies nur unter der Bedingung der Fall ist, dass diesem Gegenstand noch ein unmittelbares Merkmal zukommt, welchem seinerseits wieder das erste Merkmal zugeordnet ist, so muss natürlicherweise zuerst festgestellt werden, dass dem Einzelgegenstande das unmittelbare Merkmal zukommt, dann dass dem unmittelbaren Merkmal das mittelbare zugeordnet ist, und daraus wird dann der Schluss gezogen. Die Reihenfolge der Glieder des Syllogismus müsste also sein: Cajus ist ein Mensch; der Mensch ist sterblich; Cajus ist sterblich. So ist es nun nicht. Nach tausendjähriger Tradition wird an erster Stelle festgestellt, dass der Mensch überhaupt sterblich ist, obwohl nach der Kantischen Auffassung dieser Feststellung naturgemäss doch die andere vorausgehen müsste, dass Cajus ein Mensch ist. Es soll ja nach Kant von dem Einzelgegenstande durch ein vermittelndes Merkmal hindurch zum zweiten Merkmal gegangen werden. Damit ist ein geradliniger Weg bezeichnet. Geht man aber, wie die Tradition und auch Kant in seinen Beispielen tut, von dem unmittelbaren Merkmal zum mittelbaren und greift dann, da es von dem mittel-

baren Merkmale aus ja kein weiteres Fortschreiten mehr giebt, zum Einzelgegenstande zurück, um ihm seinerseits das unmittelbare Merkmal zuzuerkennen, so ist an Stelle eines natürlichen, gradlinigen Fortganges ein Ansetzen in der Mitte und ein daraufnfolgendes Zurückgreifen an den Anfang getreten, wodurch die Schlussreihe zwar sicher nicht falsch, wohl aber naturwidrig und unbequem geworden ist.[1]) Hätte Kant mit seiner Ableitung des Schlusses Recht, so wäre nicht recht zu verstehen, wie diese Stellung der Glieder entstehen konnte, und es wäre ferner auch aus einer langen Gewohnheit heraus nicht begreiflich, dass uns diese Stellung auch heute noch als die durchaus naturgemässe erscheint. Das sind gewiss keine erledigenden Einwände, aber doch erhebliche Bedenken, die uns zu der Frage veranlassen, ob denn wirklich die erste Schlussfigur nach jenen, wenn auch eingeschränkten Sätzen Kants vor sich geht, und ob überhaupt diese Sätze zu recht bestehen. Da die zunächst so einleuchtenden allgemeinen Sätze von den Merkmalsverknüpfung sich bei näherem Zusehen als unhaltbar erwiesen, so dürfen wir uns auch nicht durch die scheinbare Selbstverständlichkeit der von uns formulierten bestechen lassen. Es fragt sich also, ob man wirklich mit Recht behaupten darf, dass die Eigenschafts- und Gattungsmerkmale einer Gattung auch Merkmale des Dinges sind, welchem die Gattung als Merkmal zugeordnet ist. Es ist in diesem Satze von der Gattung die Rede, und es wird ohne weiteres vorausgesetzt, dass in dem Satze „der Mensch ist sterblich" etwas von der Gattung Mensch ausgesagt wird. Andere sprechen statt von Gattung von Begriff. Demgemäss drückt sich Kant dahin aus, dass in einem solchen Satze etwas „von einem Begriff allgemein bejaht wird". Wir müssen schon an dieser Stelle Halt machen und kommen hier zu recht schwierigen Problemen, an deren grundsätzliche Lösung in diesem Zusammenhang nicht zu denken ist, deren Eigenart aber vielleicht gerade von diesem Punkte aus besonders deutlich wird.

---

[1]) Schematisch liesse der Weg sich so darstellen, — wobei G den Einzelgegenstand, M_1 das unmittelbare Merkmal und M_2 das mittelbare Merkmal bezeichnet: G M_1 M_2. Es müsste der Kantischen Auffassung zufolge der naturgemässe Weg: G—M_1, M_1—M_2; G—M_2 sein, während die Tradition den anderen geht: M_1—M_2, G—M_1; G—M_2. Kant scheint selbst diese Schwierigkeit gefühlt zu haben. Aber er vermag keine ausreichende Erklärung zu geben. (a. a. O. § 4 Abschnitt IV).

Wie kommen wir eigentlich darauf, in solchen Fällen von einer besonderen „Gattung“ — oder wie wir besser sagen — von einem „Begriffe“ als dem Subjekt jener Aussagen zu reden? Wenn ich das eine Mal „von diesem Baum da“ rede und das andere Mal von „dem Baum überhaupt“, so fällt die charakteristische Verschiedenheit dessen, was ich jeweils meine, unmittelbar in die Augen. Das eine Mal bezieht sich meine Intention auf einen individuellen Gegenstand, auf ein Ding der materiellen und farbigen und ausgedehnten Aussenwelt, auf diesen Baum da; das andere Mal meine ich nicht irgend einen einzelnen Gegenstand, nicht diesen oder jenen Baum, sondern ich meine „Baum überhaupt“. Baum überhaupt ist nichts Farbiges und Materielles und Ausgedehntes, es unterscheidet sich prinzipiell von jedem einzelnen Gegenstand der Aussenwelt. Und doch ist es nicht „nichts“. Es giebt ja vollgültige Aussagen von diesen merkwürdigen Gegenständlichkeiten, sie stellen ihre logischen Forderungen und Verbote: Der Baum ist eine Pflanze, der Baum ist kein Tier u. s. f. So werden wir also anerkennen müssen, dass es ausser den uns besser bekannten und sozusagen näherstehenden einzelnen Gegenständen der physischen und psychischen Welt auch anders geartete Gegenständlichkeiten gibt, von denen wir allerlei in bejahender und verneinender Weise aussagen können. Insofern diesen Gegenständlichkeiten, wie wir sie hier betrachten, jeweils eine unbegrenzte Menge von einzelnen Gegenständen zugeordnet sind, insofern sie diese Einzelgegenstände unter sich „begreifen“, dürfen wir sie auch wohl „Begriffe“ nennen. Ein anderer, ohne weiteres verständlicher Terminus für sie ist „Allgemeinheit“. Der ebenfalls übliche Ausdruck „Allgemeingegenstand“ unterliegt, wie wir später sehen werden, erheblichen Bedenken.

Die Begriffe sind nicht das Einzige, das sich den Gegenständen der realen Welt gegenüberstellen lässt. Auch Zahlen werden von uns gedacht und fungieren als Subjekte evidenter Aussagen, und dasselbe gilt von Sätzen. Zwei ist eine gerade Zahl; der pythagoräische Lehrsatz gilt für ebene Dreiecke: hier haben wir Urteile, in denen sich die Subjektsgegenstände in ähnlich charakteristischer Weise von allem, was als realer Gegenstand in Anspruch zu nehmen ist, unterscheiden, wie die Allgemeinheiten oder Begriffe. Suchen wir den Unterschied durch ein charakteristisches Merkmal zu fixieren, so können wir sagen: Die realen Gegenstände, d. h. die physischen und psychischen, sind zeitliche Gegenstände, sie

haben eine gewisse Dauer ihrer Existenz, man kann bei ihnen von einem Anfang und einem Ende in der Zeit reden. Die Zahl zwei dagegen schliesst ihrem Wesen nach einen Anfang oder ein Ende in der Zeit und eine Dauer aus, genau so wie der Begriff Baum. Wir können demnach diese Gegenständlichkeiten, welche alle zeitliche Bestimmung ausschliessen, den realen Gegenständen, die ihr notwendig unterliegen, als ideale oder, weniger missverständlich, als ideelle Gegenständlichkeiten gegenüberstellen. So haben wir für sie einen einheitlichen Begriff gewonnen. Freilich dürfen wir den Unterschied, der innerhalb der ideellen Gegenständlichkeiten, zwischen Begriffen einerseits und den Zahlen, Sätzen und dergl. andrerseits besteht, nicht vernachlässigen. Zu jedem Begriff gehört eine unbegrenzte Anzahl einzelner Gegenstände, deren Begriff er ist; wir nennen aus diesem Grunde die Begriffe auch Allgemeinheiten. Dagegen sind Zahlen und Sätze keine Allgemeinheiten in diesem Sinne; zu der Zahl zwei oder zu dem pythagoräischen Lehrsatz gehört keine Menge von Gegenständen, die ihnen zugeordnet wären, wie Einzelgegenstände ihrem Begriff; sie sind vielmehr selbst als einzelne, wenn auch ideelle Gegenstände zu betrachten. Alle Allgemeinheiten sind ideeller Natur; die Einzelgegenstände dagegen zerfallen in ideelle und reale. Auch von den ideellen Gegenständen giebt es Allgemeinheiten, sodass man neben dem Unterschiede realer und ideeller Gegenstände auch den zwischen (realen oder ideellen) Einzelheiten einerseits und Allgemeinheiten andrerseits aufstellen kann. Ob man und in welchem Sinne man bei ideellen Gegenständlichkeiten von einer ausserbewussten Existenz reden kann, bleibt hier dahingestellt. Wir möchten unsereAusführungen nicht unnötig belasten und behaupten deshalb hier nur das, was man nicht umhin können wird zuzugeben: dass wir in unserem Denken nicht nur auf zeitlich bestimmte, sondern auch auf ausserzeitliche Gegenstände gerichtet sind, welche wir ideelle nennen, und von denen ebenso wohl wahre Aussagen möglich sind als von realen Gegenständen; dass es ferner innerhalb des Ideellen einerseits Einzelgegenstände gibt und andererseits solche, welche eine unbegrenzte Anzahl von Einzelgegenständen unter sich begreifen und deshalb von uns Begriffe oder Allgemeinheiten genannt werden. [1])

---

[1]) Vergl. dazu Husserl, Logische Untersuchungen Bd. 2, Die ideale Einheit der Spezies etc., Seite 106 ff. Die Abweichungen, welche die obige Darstellung den Husserlschen Ausführungen gegenüber enthält,

Wir waren ausgegangen von dem Satze, „der Mensch ist sterblich", und von der üblichen Auffassung, wonach hier eine Aussage gemacht wird von dem Begriffe Mensch. Wir haben gesehen, wie diese Auffassung auch den Kantischen Regeln zu Grunde liegt, und wir wollen sie jetzt auf ihre Berechtigung prüfen. Eine solche Prüfung mag auffällig erscheinen, da wir ja vorhin ausdrücklich betont haben, dass, wie von allem Ideellen, auch von den Allgemeinheiten Aussagen möglich sind. Das wollen wir freilich auch jetzt nicht in Abrede stellen; nur darauf geht unsere Frage, ob denn in unserem speziellen Beispiele auch wirklich, wie Kant und mit ihm wohl alle Logiker meinen, von dem *Begriffe* etwas ausgesagt wird. Die Schwierigkeiten, die wir hierbei finden, sind folgende. Falls wir uns über die Struktur der ideellen Gegenständlichkeiten klar werden wollen, werden wir zunächst am besten die Prädikate untersuchen, welche von ihnen mit Sicherheit gelten. Bei den ideellen *Einzelheiten* begegnen wir hierbei keinen Schwierigkeiten. Wir erkennen beispielsweise, dass die Zahl zwei gerade ist, die Zahl drei ungerade, dass der pythagoräische Lehrsatz wahr und beweisbar ist, dass alle drei Gegenständlichkeiten einen Anfang in der Zeit ausschliessen u. s. f. Bei den (ideellen) *Allgemeinheiten* dagegen stellen sich hier sehr merkwürdige Schwierigkeiten heraus. Nehmen wir die Allgemeinheit Löwe: Der Löwe kommt in Afrika vor, hat eine bestimmte Grösse, einen Schwanz u. s. w. Das sind sicherlich gültige Aussagen. Wollen wir aber auch hier die Prädikate zur Charakteristik des Subjektsgegenstandes benutzen, so verrennen wir uns in die schlimmsten Absurditäten. Es scheint sich zu ergeben, dass der Begriff Löwe in Afrika vorkommt, einen Schwanz hat und was dergleichen Unsinn mehr ist. Und da ferner nach den früheren Ausführungen der Begriff Löwe etwas anderes ist als der einzelne reale Löwe — was an sich nicht angezweifelt werden kann —, so werden wir auf Grund jener — auch nicht anzweifelbaren — Aussagen über den Löwen zu der Anerkennung genötigt, dass es ausser den einzelnen mit Schwänzen versehenen und in Afrika vorkommenden Löwen auch noch einen weiteren, von den einzelnen Gegenständen streng verschiedenen Allgemeingegenstand Löwe gibt, der ebenfalls in Afrika vorkommt und einen Schwanz hat —

möchte ich hier nicht ausdrücklich namhaft machen. Nur auf das eine sei zur Vermeidung von Missverständnissen hingewiesen, dass der Terminus „Begriff" bei Husserl in einem ganz anderen Sinn gebraucht ist als hier.

was doch gewiss sehr anzweifelbar ist. Ja sogar die Zeitlosigkeit des Allgemeinen, welche wir früher festgestellt haben, ist nun in Frage gestellt. Denn „der Löwe“ pflegt ja auch geboren zu werden und nach einer Anzahl von Jahren zu sterben. Man mag über solche „Konsequenzen“ lächeln; aber es wäre im höchsten Masse unwissenschaftlich, sich über die wichtigen und schwierigen Probleme, welche sich hinter diesen Erwägungen bergen, hinwegzusetzen. Wenn Kant und die gemeine Meinung behauptet, dass in Sätzen, wie „der Löwe hat einen Schwanz“, das Prädikat vom Begriffe ausgesagt werde, und wenn, was man beides nicht gut wird bestreiten können, erstens der Begriff etwas anderes ist, als die Einzelgegenstände, deren Begriff er ist, und zweitens alles, was von etwas mit Recht ausgesagt werden kann, ihm auch in der Tat angehört, so ergibt sich eben, dass neben den Löwen als Einzelgegenständen, auch der Begriff Löwe in Afrika vorkommt und einen Schwanz hat. Vermeidbar ist diese Konsequenz nur dann, wenn jene Aussage in Wirklichkeit gar nicht vom Begriffe gilt, und nun wird wohl die Frage verständlich, welche wir gestellt haben: ob in dem gleichgebauten Satze „der Mensch ist sterblich“ die Sterblichkeit wirklich vom Begriffe ausgesagt wird.

Zur Auflösung dieser Schwierigkeiten wird es dienlich sein, sich die Subjektsgegenstände der an sich nicht weiter problematischen Urteile über Einzelgegenstände etwas näher anzusehen. In dem Urteil: „Cajus ist sterblich“ ist mit dem Subjektswort ein ganz bestimmter, von allen anderen unterschiedener einzelner Gegenstand der realen Welt gemeint. Sage ich statt dessen „der Mensch Cajus ist sterblich“, so intendiere ich wiederum denselben bestimmten Gegenstand. Aber diesmal ist nicht in schlichter Namennennung auf ihn abgezielt, sondern er ist darüber hinausgehend noch begrifflich gefasst: er ist als Mensch bezeichnet. Hier fungiert also bereits an der Subjektstelle ein Begriff. Nicht als ob dieser Begriff selbst das Subjekt wäre. Es wird ja nicht von ihm ausgesagt, sondern von dem Individuum, welches er unter sich begreift. Aber dieses Individuum wird bereits an der Subjektstelle als dem Begriffe zugehörig gesetzt; seine begriffliche Form wird ihm beigefügt: Der — Mensch — Cajus ist u. s. f. Wollen wir die begriffliche Fassung, welche hier vorliegt, in Worten explizieren, so können wir sagen: Cajus — welcher ein Mensch ist — ist

sterblich. Der an sich schon bestimmte Subjektgegenstand wird also hier überdies noch einem Begriffe unterstellt.

Stellen wir diesem nun einen andren Fall gegenüber. Aus dem Fenster meines Zimmers deute ich hinaus und sage: „das da draussen ist mein Eigentum“. Mit dem „das“, wenn wir es isoliert nehmen, ist hier auf keinen bestimmten, von anderen abgegrenzten Einzelgegenstand hingedeutet, auch nicht auf eine Anzahl solcher bestimmten Gegenstände, sondern ganz unbestimmt auf eine Gegenständlichkeit, auf „etwas“ schlechthin. Dieser unbestimmte Hinweis bedarf natürlich einer näheren Fixierung, und diese Fixierung leistet das „da draussen“, welches die Gegenständlichkeit schlechthin zu einer Gegenständlichkeit da draussen bestimmt. Diese Bestimmung ist notwendig, damit sich überhaupt ein einigermassen fest umrissener Subjektsgegenstand im Urteil ergibt. Das isolierte „das“ würde nur einen Hinweis auf etwas Gegenständliches überhaupt leisten; es wird dann weiterhin als ein „das da draussen“ gefasst, eine Fassung, deren Explizierung sich in den Worten „das was da draussen ist“ wiedergeben lässt. Subjekt im Urteil ist hier eine gefasste Gegenständlichkeit, wie in dem obigen Urteil auch. Nur dass dort diese Gegenständlichkeit auch ohne die Fassung schon bestimmt und abgegrenzt intendiert ist, und die Fassung nur noch etwas weiteres leistet, während hier die Fassung zugleich als die notwendige Bestimmung des an sich unbestimmten[1]) Gegenständlichen fungiert; und dass ferner hier die Fassung durch eine örtliche Charakterisierung und nicht, wie dort, durch einen Begriff geleistet wird. Es ist aber einleuchtend, dass wie die überschüssige, so auch die zur Bestimmung des Subjektgegenstandes notwendige Fassung durch einen Begriff geleistet werden kann, dass mit anderen Worten auch ein Begriff aus der Gegenständlichkeit schlechthin eine fest umgrenzte Gegenständlichkeit gestalten kann. In Worten expliziert würde eine solche Fassung lauten: „das was Mensch oder Baum oder dergl. ist“; ohne eine solche Explizierung haben wir die Formel: „der Mensch“, „der Baum“. Sage ich „der Mensch ist sterblich“, so ist hier Subjekt die durch den Begriff Mensch gefasste und bestimmte Gegenständlichkeit;

[1]) Dass das isolierte „das“ auf ein Unbestimmtes hinweist, besagt selbstverständlich nicht, dass es auf ein ideelles Allgemeine (im obigen Sinne) hinweist; es wird im Gegenteil in unsrem Falle mit dem „das“ auf ein, wenn auch unbestimmtes, Reales intendiert. Allgemeinheit und Unbestimmtheit sind eben scharf zu trennende Begriffe.

es ist hier kein bestimmter einzelner Gegenstand gemeint, der dann noch überdies begrifflich gefasst würde, ich beziehe mich auch nicht auf eine Anzahl von einander abgegrenzter Gegenstände, die ich dann noch dazu begrifflich fasste. Sondern ich meine die Gegenständlichkeit schlechthin, welche unter den Begriff Mensch fällt — wobei es ganz dahingestellt bleibt, ob das ein einziges oder mehrere oder sehr viele einzelne Gegenstände sind; ich meine eben, das, was Mensch ist, oder, wenn wir noch besonders herausheben wollen, dass nichts ausgeschlossen sein soll, was dem Begriffe Mensch untersteht, ich meine all das, was Mensch ist. Der Begriff leistet hier nicht, wie im ersten Beispiel, eine überschüssige Fassung, sondern die für die Konstitution des Subjektsgegenstandes notwendige Bestimmung. Er bestimmt die Gegenständlichkeit schlechthin zu der Universalität des dem Begriffe zugehörigen Gegenständlichen.[1]

Betrachten wir nun auch die Kehrseite der Sache. Nicht der Begriff ist es, welcher im Urteil „der Mensch ist sterblich" als Subjektsgegenstand fungiert, sondern das durch den Begriff geformte und begrenzte Gegenständliche. Nicht der Begriff Mensch ist sterblich, sondern das, was Mensch ist, d. h. das Gegenständliche, welches dem Begriff Mensch zugehört. Wie im Urteil über Einzelgegenstände, so hat auch in diesem der an der Subjektsstelle vorkommende Begriff einen realgegenständlichen Träger, welcher in Wahrheit als das Subjekt anzusehen ist, nur dass dort dieser Träger ein bestimmter Einzelgegenstand ist, den der Begriff noch weiter bestimmt, während hier als Träger das Gegenständliche schlechthin fungiert, insoweit es durch den Begriff eine feste Umgrenzung erfährt.

Von hier aus lösen sich nun jene Schwierigkeiten, welche die bisherige Ansicht nicht bemerkt hat, denen sie sich aber nicht entziehen kann, mit vollkommener Leichtigkeit. Wäre im Urteil „der Löwe kommt in Afrika vor" das Prädikat von dem Begriffe

---

[1]) Unserer Form „der Mensch überhaupt" entspricht als korrespondierender Gegensatz die Form „der Mensch da". Hier ist ein gegenständliches Einzelnes, dort eine gegenständliche Universalität durch denselben Begriff bestimmt. An dieser Stelle wird es ganz klar, dass der Zusatz „überhaupt" in der ersten Formel nicht, wie man gemeint hat, auf die Allgemeinheit des Begriffs hinweist — diese besteht ja auch bei der zweiten Form —, sondern auf die Universalität des durch den Begriff bestimmten Gegenständlichen.

ausgesagt, so liesse sich freilich die Konsequenz nicht vermeiden, dass ein von dem einzelnen Löwen verschiedener Begriff Löwe in Afrika vorkommen muss. Gilt aber das Prädikat, so wie wir die Sachlage auffassen, von dem Gegenständlichen, welches unter den Begriff fällt, so ist die Schwierigkeit gehoben. Dass das, was Löwe ist, in Afrika vorkommt, und dass alles, was Löwe ist, einen Schwanz hat, das enthält ja gewiss keine weiteren Unzuträglichkeiten.

Ganz verändert aber ist der Aspekt, unter dem wir nun die allgemeinen Regeln Kants betrachten müssen. Wir hatten diese, unseren früheren Untersuchungen gemäss, auf die Sätze einschränken müssen: dass das Gattungs- oder Beschaffenheitsmerkmal einer Gattung auch Merkmal der Sache selbst sei, und dass, was dem Gattungs- oder Beschaffenheitsmerkmal einer Sache widerstreitet, auch der Sache selbst widerstreitet. Diese Sätze wenigstens schienen uns anfangs haltbar zu sein. Nach unserem jetzigen Ergebnis erscheinen sie freilich in anderem Lichte. Sie besagen einmal, dass, wenn ein Begriff oder eine Beschaffenheit „Merkmal“ eines Begriffes sind, sie auch Merkmal des Gegenstandes sind, dessen Merkmal dieser Begriff ist. Verfahren wir danach, so ergibt sich folgendes: Cajus ist ein Mensch. Ein Merkmal von ‚Mensch‘ ist — nicht etwa die Sterblichkeit, denn diese ist ja ein Merkmal dessen, was Mensch ist, sondern beispielsweise dies, dass er viele Einzelgegenstände unter sich befasst, oder auch, dass er ein Begriff ist. Cajus ist ein Mensch; „Mensch“ ist ein Begriff; also müsste nach der Regel Cajus ein Begriff sein. Oder: Cajus ist ein Mensch; „Mensch“ fasst vieles Einzelne unter sich; also müsste Cajus vieles einzelne unter sich fassen. So erweist sich auch die eingeschränkte Regel als durchaus falsch. Zur Zurückweisung des negativen Seitenstückes der Regel möge der Hinweis darauf genügen, dass dem Begriffe Mensch das Merkmal der Sterblichkeit widerstreitet, und dass, da Cajus ein Mensch ist, er nach der Regel nicht sterblich sein könnte.

Sind danach die beiden Regeln Kants in keiner Weise aufrecht zu erhalten, so werden sie auch nicht der ersten syllogistischen Figur, an deren Triftigkeit wir natürlich festhalten, zu Grunde liegen. Es bleibt uns noch übrig, zu erklären, wieso die Regeln nach einer bestimmten Einschränkung sich uns im Anfang an dem Syllogismus zu bewähren schienen, und ferner welchen Regeln dieser Syllogismus in Wahrheit folgt. Beides ergibt sich

jetzt ohne Schwierigkeit. Wir fassten anfangs den Syllogismus mit der herrschenden Meinung so auf, als ob in ihm dem Begriffe, unter den der Einzelgegenstand fällt, ein höherer Begriff oder eine Beschaffenheit zugeordnet oder entgegengesetzt würde; alsdann hätten sich die eingeschränkten Regeln Kants in der Tat an ihm bestätigt. Nun haben wir gesehen, dass in Wahrheit nicht dem Begriffe, sondern der gesamten Gegenständlichkeit, die zu ihm gehört, der höhere Begriff oder die Beschaffenheit zuerkannt oder aberkannt wird. Nicht der Begriff Mensch ist ja sterblich, sondern alles, was Mensch ist. Der Syllogismus folgt also gar nicht den Regeln, und seine Giltigkeit bleibt von ihrer aufgezeigten durchgängigen Ungiltigkeit unberührt. Die Sätze aber, die dem Syllogismus in Wahrheit zu Grunde liegen, sind sehr einfach: Was von der Gesamtheit dessen gilt, was unter einen Begriff fällt, das gilt auch von jedem einzelnen, das unter diesen Begriff fällt. Und ferner: Was der Gesamtheit dessen widerstreitet, das unter einen Begriff fällt, das widerstreitet auch jedem Einzelnen, das unter diesen Begriff fällt. Nur bei dieser Auffassung ist es auch verständlich, wieso bei der ersten Figur der Vernunftschlüsse, unbeschadet ihrer Schlüssigkeit, im Obersatz stets „alle A“ statt „das A“ stehen kann. Wäre „das A“ als der Begriff A aufzufassen, so wäre es unerklärlich, wie alle einzelnen A ihrem eigenen Begriffe, von dem sie sich doch evidentermassen grundsätzlich unterscheiden, logisch äquivalent sein sollen. Gilt uns aber „das A“ als die Gesamtheit dessen, was „A“ ist, so ist es ohne weiteres verständlich, dass statt dessen auch, „alle einzelnen A“ fungieren können. Denn mögen auch hier und dort verschiedene „kategoriale Formungen“ vorliegen, so ist doch die sehr nahe Verwandtschaft der beiden logischen Formen unverkennbar.[1])

Nun sind auch die Bedenken gelöst, welche wir bei der Auffassung Kants gegenüber der traditionellen Folge der Sätze in der ersten Schlussfigur fanden. Wäre die Auffassung Kants richtig gewesen, so hätte zuerst dem Einzelgegenstand ein Merkmal, dann diesem Merkmal ein zweites Merkmal und schliesslich dem Einzelgegenstand das zweite Merkmal zugesprochen werden müssen. Dieser naturgemässen Reihenfolge stand die Anordnung in der

[1]) Vergl. Husserl a. a. O. S. 148. Husserl betrachtet allerdings die Vorstellung „das A“ als die Vorstellung einer „spezifischen Einheit“, wodurch die von uns bekämpfte Auffassung nahe gelegt wird.

traditionellen Logik entgegen. Nach unserer Auffassung wird vom Einzelgegenstand das behauptet, was von der Gesamtheit der Gegenstände behauptet wird, welche unter denselben Begriff fallen wie er. Es muss also natürlicherweise zuerst festgestellt werden, dass der Gesamtheit der Gegenstände das Merkmal zukommt, dann dass der einzelne Gegenstand unter denselben Begriff fällt, wie die Gesamtheit, und daraus folgt dann der Schluss. Dem entspricht denn auch die traditionelle Folge der Sätze.

Kant glaubt, das dictum de omni, „den obersten Grund aller bejahenden Vernunftschlüsse", auf den Satz von der Merkmalsverknüpfung zurückführen und aus ihm ableiten zu können, und Sigwart meint, er habe das in der Tat kurz und klar nachgewiesen.[1]) Kant formuliert jenes dictum folgendermassen: „Was von einem Begriff allgemein bejaht wird, wird auch von einem jeden bejaht, der unter ihm enthalten ist." „Der Beweisgrund hiervon, so fährt Kant fort, ist klar. Derjenige Begriff, unter welchem andere enthalten sind, ist allemal als ein Merkmal von diesen abgesondert worden; was nun diesem Begriff zukommt, das ist ein Merkmal eines Merkmals, mithin auch ein Merkmal der Sachen selbst, von denen er ist abgesondert worden, d. i. er kommt den niedrigen zu, die unter ihm enthalten sind." An dieser Stelle tritt die gesamte Auffassung Kants und treten auch die Einwände, denen sie ausgesetzt ist, noch einmal sehr deutlich zu Tage. Der ursprüngliche Irrtum liegt darin, den Obersatz des Schlusses für eine Aussage über einen Begriff zu halten. Ist er das, dann wird in der ersten Figur in der Tat das (Beschaffenheits-) Merkmal eines (Begriffs-) Merkmals der Sache selbst zugesprochen. Es ist dann nur noch ein Schritt dahin, diese Schlussfolge als den Spezialfall der allgemeinen Regel zu betrachten, wonach das Merkmal des Merkmals ein Merkmal der Sache selbst sein soll. Das dictum de omni hat sich alsdann als eine Ableitung aus dem Satz von der allgemeinen Merkmalsverknüpfung erwiesen, und man hält an diesem Satze fest, solange man ihn immer wieder nur an der ersten Schlussfigur prüft. Wir haben diesem Gedankengang gegenüber zuerst gezeigt, dass jener Satz bei einer ganzen Gruppe von Fällen ausgeschlossen ist, und dass er nur bei einer bestimmt umgrenzten anderen Gruppe von Fällen sich zu bewähren scheint. Aber auch für diese Gruppe erwies er sich als hinfällig in dem

[1]) Sigwart, Logik, 3. Auflage, I, S. 455.

Augenblick, wo wir die Scheidung durchführten zwischen der durch einen Begriff umgrenzten Gegenständlichkeit und diesem Begriff selbst. Wie wir so den Satz von der Merkmalsverknüpfung fallen lassen müssen, so müssen wir auch das dictum de omni fallen lassen, insofern es, wie bei Kant, als ein Spezialfall der Merkmalsverknüpfung formuliert ist. Nicht darum handelt es sich bei ihm, dass etwas von einem Begriffe allgemein bejaht wird, sondern dass es von all dem bejaht wird, was unter den Begriff fällt. Dann, aber auch nur dann, kann es auch von jedem Einzelgegenstande behauptet werden, der dem Begriffe zugeordnet ist. Nur in dieser Form ist das dictum de omni (und entsprechend das dictum de nullo) haltbar. In dieser Form aber ist es weder aus einem angeblichen Gesetz der Merkmalsverknüpfung, noch in irgend einer anderen Weise ableitbar.[1])

Wir haben oben davon gesprochen, dass die Bedeutung des logischen Problems, auf das wir bei unserer Untersuchung stiessen, weit über unser eigentliches Thema hinausreiche. Es sei wenigstens kurz angedeutet, in welcher Richtung uns diese Bedeutung zu liegen scheint. Die Frage nach der Natur der Allgemeinheiten oder Begriffe und nach ihrem Verhältnisse zu den Einzelgegenständen durchzieht ja die ganze Geschichte der Philosophie. Sowohl von denen, welche die Eigennatur des Begriffes anerkannten, wie von ihren Leugnern, ist dabei häufig der Fehler begangen worden, den wir aufgedeckt haben; und gerade er scheint uns nicht wenig zu der Verwirrung beigetragen zu haben, welche auf diesem Gebiete herrscht. Sobald man die Sätze von der Form „das A (überhaupt) ist b“ als Aussagen über Begriffe auffasste, war der Weg dazu geöffnet, ja eigentlich sogar geboten, sich über die Struktur der jeweiligen Begriffe dadurch klar zu werden, dass man auf die Prädikationen reflektierte, welche von ihnen unbestritten gelten. Zu welchen Absurditäten

---

[1]) Es ist daher Benno Erdmann durchaus zuzustimmen, wenn er (in den Zeller gewidmeten „Philosophischen Aufsätzen“ S. 202) die Formel von der Merkmalsverknüpfung von dem dictum de omni et nullo durchaus trennt. Für irrig aber müssen wir es halten, wenn er beide Grundsätze für berechtigt hält. Es ist eben, wie wir nachgewiesen haben, nicht richtig, dass bei unsrem Syllogismus „dem Prädikat“ des Untersatzes „das Prädikat des Obersatzes substituiert“ wird (a. a. O. S. 203). Damit ist zugleich die Unhaltbarkeit der traditionellen Lehre vom „Medius terminus“ aufgezeigt, insofern sie die Identität des Subjektes des Obersatzes mit dem Prädikate des Untersatzes in unserer Schlussfigur behauptet.

man auf diese Weise kommen musste, sehen wir jetzt ohne weiteres ein. Die abstrakten oder allgemeinen Ideen, so meint Locke,[1]) „bieten sich nicht so leicht dar, wie wir zu glauben geneigt sind. Erfordert es z. B. nicht eine gewisse Mühe und Geschicklichkeit, die allgemeine Idee eines Dreiecks zu bilden (die noch nicht zu den umfassendsten und schwierigsten gehört); denn es darf weder schiefwinklig noch rechtwinklig, weder gleichseitig, noch gleichschenklig, noch ungleichseitig sein, sondern alles das und keines davon auf einmal. In der Tat ist es etwas Unvollkommenes, das nicht existieren kann, eine Idee, worin gewisse Teile mehrerer verschiedenen und unvereinbaren Ideen zusammengefügt sind." Die allgemeine Idee oder der Begriff Dreieck ist also nach Locke einerseits weder rechtwinklig noch schiefwinklig; und er ist andrerseits beides zugleich. Fürwahr ein absonderlicher Gedanke. Aber man versteht leicht, wie man auf ihn kommen muss, wenn man die Aussagen, welche von „dem Dreieck", d. h. von all dem, was Dreieck ist, gelten, auf den Begriff Dreieck bezieht. Man hat dann einerseits Sätze wie, „das Dreieck ist eine Figur mit drei Seiten", bei welchen man zunächst auf keine besonderen Schwierigkeiten zu stossen scheint, aus denen aber immerhin hervorgeht, dass der Begriff Dreieck selbst ein — Dreieck ist, da ja zweifellos alles, was eine Figur mit drei Seiten ist, als Dreieck in Anspruch genommen werden muss. Man stösst dann aber wieder auf Sätze, wie „das Dreieck ist entweder rechtwinklig oder schiefwinklig", wonach dieses Dreieck, als welches der Begriff sich nun darstellt, etwas ist, was einerseits nicht nur rechtwinklig oder nur schiefwinklig ist, und andrerseits in gewisser Weise doch beides zugleich. Dass die Gesamtheit dessen, was Dreieck ist, nicht lediglich rechtwinklig oder lediglich schiefwinklig ist, sondern eben beides, zum Teil das eine, zum Teil das andere, das schliesst keine Schwierigkeiten in sich, sondern ist selbstverständlich; soll das aber alles von dem Begriffe Dreieck ausgesagt werden, so entsteht die Locke'sche Absurdität von dem „allgemeinen Dreiek", welches selbst ein Dreieck ist und zwar ein sehr sonderbares. Kein Wunder, dass Berkeley mit der Zurückweisung eines solchen Monstrums leichtes Spiel hatte. Seine Ausführungen mögen das Locke'sche Missverständnis treffen, die richtig verstandene Lehre

---

[1]) Locke's Essay, Buch 4, Kap. 7, § 9.

vom Begriff treffen sie nicht. Der Begriff Dreieck ist ja in Wahrheit weder ein absonderliches, noch überhaupt ein Dreieck. Wir brauchen nur einen Satz, wie „dieses ist ein Dreieck“, etwas näher zu betrachten, um zu sehen, dass der hier an der Prädikatsstelle fungierende Begriff uns das Wesen des Gegenstandes bezeichnet, das, was es ist, *τὸ τί*. Es ist aber ein offenbarer Widersinn, das Wesen von Einzelgegenständen als sein eigenes Wesen aufzufassen, was man offenbar tut, wenn man den Begriff Dreieck selbst für ein Dreieck nimmt. Niemals kann es sein, dass ein Begriff sich selbst zum Begriffe hat. Zu solchen und noch schlimmeren Absurditäten kommt man aber notwendig; wenn man den Begriff als das Subjekt des von uns betrachteten Aussagetypus auffasst. Man kommt, um es kurz und jetzt wohl verständlich zu sagen, zu einer falschen Vergegenständlichung des Begriffes, wonach er genau nach dem Muster der Einzelgegenstände gedacht wird, nur dass er ärmer an Eigenschaften und insofern allgemeiner sein soll, als diese.

In eben dieser Weise denkt sich auch Aristoteles die platonischen Begriffe oder Ideen, wenn er gegen sie seinen Kampf führt. Plato, so meint er, hat die Welt verdoppelt. Er hat sich ausser den einzelnen Gegenständen und nach ihrem Muster noch andere Gegenstände gedacht, welchen er das Attribut „ewig“ zuerteilt, und welche er an einem überirdischen Orte thronen lässt. Zu einer solchen Verdopplung der Dinge besteht aber nicht der mindeste Anlass.[1]) Man kann sich überzeugen, dass die meisten Argumente des Aristoteles sich lediglich gegen die als „allgemeine Gegenstände“ aufgefassten Begriffe richten. Und ganz gewiss hat er Recht, wenn er sich gegen die Einführung solcher merkwürdigen Gegenständlichkeiten wendet, welche wie blosse Schatten über den Dingen schweben. Ob allerdings diese Polemik gerade Plato trifft, ob dieser wirklich die Ideen als allgemeine Widerholungen der realen Gegenstände gedacht wissen wollte, das freilich ist eine andere Frage.

Die aufgezeigten Missdeutungen spielen nicht nur in der Geschichte der Philosophie eine Rolle, ihre Wirkungen machen sich auch heute noch bemerkbar, wie die geläufigsten Theorien der Begriffsbildung deutlich zeigen. Wir haben hier, anknüpfend an ein instruktives historisches Beispiel, lediglich ausgeführt, was

---

[1]) Aristosteles, Metaphysik. B 2, 997, b. 7.

Begriffe nicht sind, ohne ihr positives Wesen näher zu untersuchen. Wir haben uns dabei beschränkt auf die Allgemeinheiten von konkreten Einheiten, wie Dreiecke, Menschen u. s. f. Nicht mit einbezogen haben wir die allgemeinen Qualitäten, wie dreieckig, rot u. s. w., die wir in diesem Zusammenhang Beschaffenheiten genannt haben, und welche durchaus nicht ohne weiteres auf gleiche Stufe gestellt werden dürfen mit den von uns behandelten Begriffen. Aufgabe der Begriffs- oder Allgemeinheitslehre ist es, alle diese verwickelten Verhältnisse restlos aufzuklären. Ein Hauptaugenmerk wird sie dabei darauf richten müssen, jene fehlerhaften Vergegenständlichungen, die wir aufgewiesen haben, bis zur letzten Wurzel auszurotten.

Die Idee des Unbedingten.

Von Johannes Maria Verweyen (Bonn).

Durch unser Zeitalter geht ein starker Zug nach praktischer Verwertung des Wissens. Die technischen Errungenschaften haben das im Beginn der Neuzeit von Bacon verkündigte Programm: Wissen bedeutet Macht (scientia est potentia) — und die später von dem Positivisten August Comte ausgegebene ähnliche Losung: savoir pour prévoir für die äussere Natur glänzend gerechtfertigt. Dementsprechend möchte man auch in den sog. Geisteswissenschaften, mit allem unnötigen Wissens-Ballast aufräumend, nur jene Kenntnisse als wertvoll anerkennen, die irgendwie dem unmittelbaren, praktischen Leben, zu gute kommen. Wer in diesen Zeitruf einstimmt, tut gut, sogleich materialistisch gerichtetem Denken und Fühlen gegenüber daran zu erinnern, dass praktisch nicht ohne weiteres lediglich das bedeutet, was das sinnlich-animalische Triebleben, das Ökonomische im weitesten Sinne fördert, sondern sich auch auf den nicht minder „realen" geistigen Lebensprozess und dessen Steigerung bezieht.

So ist auch die Forderung nach einer praktischen Philosophie laut geworden; einer Disziplin, die sich nicht ganz mit der unter dem traditionellen gleichen Namen bekannten deckt — wenn auch die Ethik im weitesten Sinne ihren Grundcharakter bildet. Denn die hier gemeinte „praktische Philosophie" braucht keineswegs, wie man zunächst vermuten könnte, in detallierten Anweisungen zu einem „seligen Leben" aufzugehen. Sie kann sich vielmehr nach Inhalt und wissenschaftlicher Strenge durchaus mit der theoretischen Philosophie decken. „Praktisch" aber würde die Darstellung der letzteren dadurch, dass man es sich zur besonderen Aufgabe machte zu zeigen, wie die betreffenden scheinbar rein theoretischen Fragen — zumal jene, die gerade der gegenwärtigen Kulturlage entspringen — doch in ihren Konsequenzen auch unsere Lebensführung berühren. Bei solcher Betrachtungsweise ergibt sich, dass z. B. scheinbar rein

müssige erkenntnistheoretische Probleme keineswegs gleichgültig für die Ethik sind. Es genüge ein Hinweis auf die Frage nach der Möglichkeit der Wunder oder einer göttlichen „Offenbarung“, die mit unserer Stellung zur religiösen Tradition aufs engste verknüpft ist — oder auf das Problem der Willensfreiheit, das mannigfache Strahlen auf unser praktisches Verhalten wirft.

Der angedeuteten Aufgabe ist es nun auch in hohem Masse dienlich, gewisse Leitideen durch das Ganze der Philosophie zu verfolgen wie dies bereits an anderer Stelle geschehen ist.[1]) Dasselbe liesse sich leicht an der Idee des Unbedingten zeigen, die im folgenden erkenntnistheorethisch beleuchtet werden soll.

Aus der Dumpfheit des Trieblebens, das die äusseren Eindrücke unreflektiert aufnimmt und ebenso in naivem Egoismus auf sie reagiert, erwacht das Kind nach und nach zu einem Stadium, in dem es, wenn auch zunächst nur in primitiver Form, an der früheren Selbstverständlichkeit seiner Wahrnehmungen irre wird; eine Entwicklung, die sich in nichts mehr als in seinen Fragen ankündigt. Hat aber einmal diese „Unruhe des Warum-Fragens“ in dem menschlichen Geiste Platz gegriffen, so lässt sie ihn nicht wieder los. Es bleibt die Eigentümlichkeit des entwickelten Bewusstseins, allem Gegebenen das unerbittliche „Warum?“ aufzudrängen. In anderer Formulierung: Das Causalitätsbedürfnis liegt unserem geistigen Verhalten unabtrennbar zu Grunde. Mag man es rationalistisch als ein a priori, eine idea innata, oder empiristisch als einen Niederschlag von gewohnheitsmässig erlebten Zusammenhängen deuten: es drängt uns zu jedem Geschehen, jedem Wirklichen, ein anderes zu suchen, „durch das“ es hervorgerufen wurde. Wie kommt oder kam dies oder jenes? — „Weil“ dies oder jenes Andere der Fall war — so stellt sich das Schema dar, um das es sich handelt. Es veranschaulicht die geistige Fähigkeit, die wir als „Erklären“ bezeichnen. Indem wir aber damit die „Ursachen“ eines Geschehens zu ermitteln suchen, bleiben wir — wie nun gerade mit Rücksicht auf unser Thema unterstrichen sei — im Reiche des Bedingten.

Erkenntnistheoretiker wie auch namentlich Juristen haben viel über den Unterschied zwischen Ursache und Bedingung geschrieben und gestritten. Wie auch immer man über diese im

[1]) Vgl. des Verfassers Antrittsrede: Die Tat im Ganzen der Philosophie, Heidelberg 1908.

Grunde nur praktischer Zweckmässigkeit dienende Frage denken mag — denn theoretisch ist jede Ursache in einen Zusammenhang unendlicher Bedingungen bzw. Teilursachen verflochten; hier ruhe der Accent ausschliesslich darauf, dass wir auf der Suche nach „Ursachen" niemals und nirgends, soweit die Erfahrung reicht, auf ein Ereignis stossen, das uns nicht wieder die Aufgabe stellte, nach den Bedingungen seiner Entwicklung zu fragen. Empirisch ist mit anderen Worten das Unbedingte auf unserem Wege, der Erscheinungswelt durch Erklärung geistig Herr zu werden, nirgends anzutreffen.

Dem scheint eine uns geläufige Wendung zu widersprechen. Wir reden auf dem Gebiete der äusseren wie inneren Natur von sog. letzten Tatsachen und meinen damit Tatsachen wie die, dass sich alle uns bekannten Körper gerade nach dem Newtonschen Attractionsgesetze anziehen und abstossen — oder dass der Mensch gerade ein psychophysisches Wesen mit diesen Eigenschaften und keinen anderen ist. Die letzte Tatsache allgemeinster Art aber ist die, dass überhaupt etwas ist. Man hat es geradezu als das Kennzeichen eines philosophischen Geistes bezeichnet, von diesem Gedanken „bis zur Starrheit" ergriffen zu werden.

Ist aber damit nicht ein Unbedingtes für das Reich der Erfahrung zugestanden? Im erkenntnistheoretischen Sinne keineswegs. Denn der Ausdruck „letzte Tatsachen" besagt lediglich, dass wir nicht im stande sind, weitere Gründe dafür anzugeben, warum die Erscheinungen gerade nach dieser Gesetzmässigkeit ablaufen. Wir vermögen jedes einzelne Phänomen, prinzipiell gesprochen, seiner Entstehung nach aus allgemeineren Bedingungen zu begreifen, die sich in solchen Gesetzen ausdrücken, ohne indes diese ihrerseits noch auf weitere Bedingungen zurückführen zu können, — es sei denn auf das letzte Gesetz, nämlich das transzendentale Unbedingte der Gesetzmässigkeit überhaupt als der letzten erkenntnistheoretischen Bedingung des Begreifens der Wirklichkeit. Alle speziellen Gesetzmässigkeiten dagegen erscheinen unserem geistigen Horizont, solange er empirisch-positivistisch gerichtet ist, als nicht weiter bedingt — was aber eben nicht mit „unbedingt" identisch ist. Dies annehmen, hiesse konträr und kontradiktorisch mit einander verwechseln, wie es leicht bei denen vorkommt, die alle Welträtsel mit erkenntnistheoretischer Unschuld, um nicht zu sagen Naivität, in Angriff nehmen.

Auch in der Innenwelt treffen wir solche letzten Tatsachen an. Und zwar nicht nur in dem psychologischen Sinne bestimmter tatsächlicher Gesetzmässigkeiten, sondern auch in normativem Sinne. Nicht nur die Frage: was ist bezw. warum ist es, führt uns zuletzt dazu, einfach die Tatsächlichkeit anzuerkennen; auch die andere Frage: warum soll es so sein, findet schliesslich ihre beweisende Antwort in dem Hinweis auf die Tatsächlichkeit unseres Norm-Bewusstseins, unserer normativen Erlebnisse d. h. unseres Sollens, das zuletzt in eine lediglich als wirksam nachweisbare, aber nicht weiter beweisbare Tatsetzung, in ein überindividuelles Wollen, mündet. Mit anderen Worten: wie auf letzte Tatsachen, so stossen wir auch auf letzte Werte, die das bekannte normative Dreigestirn konstituieren. Um nur von dem Werte logischer Gültigkeit zu reden, so setzt bekanntlich jeder Beweis als eine Kette von Schlüssen, die ihrerseits wieder auf einer bestimmten Verbindung von Urteilen beruhen, die Gültigkeit allgemeinster Sätze voraus. Wir bezeichnen sie als Axiome, von denen schon Aristoteles sagte, dass sie eines Beweises weder fähig noch bedürftig seien. Ja, er bezeichnete sie geradezu mit Platon als ein Anhypotheton d. h. ein Unbedingtes, dessen Geltung eben unmittelbar einleuchte, wie die an ihn anknüpfende logische Tradition sich bis auf den heutigen Tag ausdrückt.

Die nicht genug zu betonende Scheidung zwischen Logik und Psychologie, zwischen deskriptiv-genetischer und präskriptiv-normativer Betrachtungsweise ist auch für unser Problem bedeutsam. Denn nur im Sinne der Geltung erscheinen die logischen Axiome zunächst als ein Unbedingtes, das aber die psychologisch-historische Betrachtungsweise sogleich wieder aus Bedingungen abzuleiten sucht. Es sei nur erinnert an die neueren Versuche einer biologisch, entwicklungsgeschichtlich orientierten Erkenntnistheorie, die unserem heutigen Bewusstsein als ein Letztes unbedingter Geltung erscheinenden Axiome als einen Niederschlag von früheren Gattungserfahrungen zu begreifen, die im Sinne der Züchtung des für den Kampf ums Dasein zweckmässigsten Gattungsbewusstseins gewirkt hätten.

Mit Hilfe dieser für uns unbedingt geltenden, auch von dem extremen Sceptiker nicht ohne inneren Widerspruch anfechtbaren Axiome suchte nun die menschliche Vernunft zu allen Zeiten ein neues Reich unbedingter Wahrheiten zu erobern. Bald mehr aus ihrem eigenen Inneren heraus, bald mehr unter stärkerer oder ge-

ringerer Hinzuziehung von Erfahrungselementen. Es war der Dogmatismus, in durchweg rationalistischer Färbung, der sich immer wieder zum Verteidiger der veritates aeternae, ewiger, unbedingter, in jeder Hinsicht zeitlos geltender Wahrheiten aufschwang — innerhalb der Philosophie und Wissenschaft überhaupt, nicht zum wenigsten aber auch innerhalb der Religionen, die den unbedingten Glauben an die „göttlichen", unantastbaren Wahrheiten zur conditio sine qua non des Heiles machten. Das extra ecclesiam nulla salus war und ist der ausdrückliche oder stillschweigende Grundsatz aller auf Universalismus gerichteten Religionen. Die in dieser Hinsicht vor allem übel beleumundete katholische Kirche hat ihn in Wahrheit stets, theoretisch wenigstens, sehr weitherzig interpretiert, wenn sie jedem, der nach bestem Wissen und Gewissen lebt, implicite die Zugehörigkeit zur „wahren Kirche" zuerkennt und damit theoretisch — und heute ja auch glücklicherweise im allgemeinen praktisch — andere Wege zum „Heile" offen lässt. Aber gerade sie hat anderseits, wie keine Institution der Erde, in ihren Dogmen unbedingte, keinem „vernünftigen Zweifel" unterworfene Wahrheiten verfochten und in dem Dogma der Unfehlbarkeit dieser Auffassung noch einen besonderen Nachdruck gegeben. Noch vor kurzem hat Pius X. in dem bekannten Syllabus den Satz verworfen: „Die Wahrheit ist nicht unveränderlicher als der Mensch selbst, da sie mit ihm, in ihm und durch ihm zur Entfaltung kommt." Ein Satz, den auch der kritische Verstand verwerfen muss, ohne darum mit der Kirche auch die inhaltliche Erfassung der ihrer Idee nach unbedingten Wahrheit als ein für alle Mal feststehend und gegeben zu betrachten.

Ein solcher dogmatischer Standpunkt sucht gewisse Wahrheiten als ein Unbedingtes, keiner möglichen Veränderung Unterworfenes dem Strome der Entwicklung zu entreissen. Er stösst damit auf einen gewaltigen Gegner, die entwicklungsgeschichtliche Betrachtungsweise, die gerade im 19. Jahrhundert dem saeculum historicum auf alle Gebiete ausgedehnt wurde und jenen Geist des Relativismus erzeugte, der auch „die Wahrheit" — d. h. den Inbegriff der in einem Zeitalter als „gültig" erkannten Urteile — als „Annahmen bis auf Weiteres", als ein zeitgeschichtlich Bedingtes, nie zu unbedingtem Abschluss Gelangendes erkennt. „Dogmen" im Sinne prinzipiell unantastbarer, nicht beständiger Revision fähiger und bedürftiger Wahrheiten kennt

die heutige Wissenschaft schlechterdings nicht. Hält sie auch die Idee nach alle von ihr gefällten Urteile für allgemeingültig, durch Logik und Empirie zureichend begründet d. h. eben für „Wahrheiten“, so ist sie sich doch dabei bewusst, dass kommende Zeitalter diese „Wahrheiten“ allseitiger und tiefer erfassen, ja möglicherweise — und gerade darin liegt die entscheidende Abweisung jeder Art von Dogmatismus — in mancher Hinsicht als Irrtümer erkennen werden. Und gerade dies macht den Geist der dem Relativismus eigenen Bescheidenheit aus, dass er kein fanatischer Gegner von Möglichkeiten ist, die Dinge könnten sich auch ganz oder teilweise anders verhalten, als wir durch die Brille unserer heutigen Erkenntnismittel sie zu sehen gezwungen sind. Die dem Relativisten eigentümliche Vorsicht und Behutsamkeit bei der theoretischen Entscheidung von Fragen, in denen er sich oft mit einem ehrlichen Non-liquet begnügt, (während der dogmatisch gerichtete Geist übereilt auf ein unzweideutiges Ja oder Nein zu drängen neigt,) hat Friedrich Nietzsche im Auge, wenn er Zarathustra „von den Fliegen des Marktes“ reden lässt und dabei dem Liebhaber der Wahrheit rät, dieser Unbedingten und Drängenden halber „ohne Eifersucht“ zu sein: „Niemals noch hängte sich die Wahrheit an den Arm eines Unbedingten.“

Gerade jener vorhin betonte Brillen-Charakter unserer Erkenntnis entkleidet sie aller Absolutheit und gibt ihr in jeder Hinsicht den Charakter der Bedingtheit. Schon der einfachsten sinnlichen Wahrnehmung. Bereits im Altertum aus einfachen Überlegungen durch Democrit, den Vorkämpfer der atomistisch-mechanischen Naturauffassung erschlossen; in der Neuzeit durch Descartes und Hobbes sowie durch die Entdeckungen der Physiologie bestätigt, ist die Lehre von der Subjektivität der Sinnesqualitäten heute Gemeingut aller Naturforscher und Philosophen — höchstens dass sie hier und da noch einmal von dem Verfasser eines Lehrbuchs der Philosophie „auf aristotelisch-scholastischer Grundlage“, der die „Unbedingtheit“ der menschlichen Erkenntnis schon gleich bei der sinnlichen Wahrnehmung um jeden Preis retten möchte, in kurzsichtigen Zweifel gezogen wird. Und nach und nach hat die moderne Erkenntnistheorie auch die subjektiven Faktoren der geistigen Erkenntnis herausgearbeitet, um auch dieser den Charakter der Unbedingtheit zu nehmen. Hatte doch schon die Scholastik unter Führung des Thomas von Aquino den zu wenig bekannten Grundsatz aufgestellt:

Cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis — und damit die Bedingtheit der Erkenntnis durch die geistige Organisation der Erkennenden — ihre „Endlichkeit" zugegeben; ja hatte sie sogar bereits, freilich wohl mehr aus metaphysischen Erwägungen heraus, durch Augustinus und später durch Johannes Scotus Eriugena verkündet, dass die endlichen, bedingten, geschaffenen menschlichen Kategorien nicht auf Gott, den Unendlichen und Unbedingten Anwendung finden dürften, „der in Wahrheit über alle Namen erhaben" sei, so blieb es doch der modernen Erkenntnistheorie — und darin liegt ihr Fortschritt — vorbehalten, nunmehr hauptsächlich unter Führung Kants bzw. unter beständiger Orientierung an ihm unsere modi cognoscendi, die „Bedingungen aller möglichen Erfahrung" systematisch zu entwickeln und ihre „Relativität" oder Bedingtheit immer allseitiger zu beleuchten; derart, dass ein neuerer Denker in seinen Reflexionen „An der Wende des Jahrhunderts" den paradoxen Ausspruch tun konnte: „Das Relative ist das einzig Absolute, das wir kennen."

Wo immer nun die Erfahrung, das Diesseits, die Jmmanenz, nicht über den Kreis der Bedingtheit hinausführte, da bemühte sich von alters her die Metaphysik zu Hülfe zu kommen, um das Gesuchte im Jenseits, in der Transzendenz aufzudecken. Schon gleich die Spekulation der jonischen Naturphilosophen zieht aus zur Entdeckung des „Urstoffs", des Eschaton hypokeimenon, des „letzten zu-Grunde-Liegenden." Man will die Vielheit der sichtbaren Erscheinungen, die in gegenseitiger Abhängigkeit und Bedingtheit zu einander stehen, „monistisch" — wo wäre nebenbei nicht überall „Monismus" zu finden? — auf eine ihrerseits unbedingte letzte Einheit zurückführen, die man bald in Wasser, Luft oder Feuer, bald vorsichtiger und abstrakter als die unendliche „Indifferenz", als das Apeiron, bestimmt. Oder man fand gegenüber aller Besonderheit das gesuchte letzte Unbedingte in einer Mehrheit von Elementen oder gar in einer Unendlichkeit von ewig bewegten Atomen; Bemühungen, die durch die ganze Folgezeit hindurch gehen und gerade den Forschungen der heutigen Physik nach einem „Urstoff" bzw. nach einer „Urkraft" innerlich verwandt sind.

Dazu Platons originelle Lösung desselben Problems! Die ewigen „ungewordenen" und „unzerstörbaren", die vollkommenen „Musterbilder" alles Gewordenen, an „himmlischem Orte" wohnend,

als metaphysische Wesenheiten — nach Aristoteles, entgegen der neueren gelehrten, freilich doch zu sehr modernisierenden Interpretation der platonischen Lehre — aber zugleich die „Hypotheseis“, die Voraussetzungen alles Erkennens und Werdens; eine Vielheit von reinen „Gestalten“, die als das unsichtbare Unbedingte alle Veränderung in der sichtbaren, durch den Kampf mit der ebenfalls ewigen Materie unvollkommenen Welt, bedingen.

Das gleiche Motiv ist ferner in der aristotelischen Metaphysik wirksam. Vor allem in dem sog. Gottesbeweise aus der Bewegung, wie er sich im 8. Buche der Physik findet und dem 12. Buche der Metaphysik zu Grunde liegt. „Alles Bewegte wird durch ein Anderes bewegt. Man kann aber in der Reihe der bewegenden Ursachen nicht ohne logischen Widerspruch ins Unendliche zurückgehen. Also muss es ein erstes unbewegtes bewegendes Prinzip geben — Gott“. So das Schema jenes Gottesbeweises, der durch den Ausschluss eines regressus in infinitum zu einer letzten überempirischen, unbedingten Ursache der empirischen Bedingungen des Geschehens gelangt; ein Verfahren, das dann seinem Kerne nach aus den „Gottesbeweisen“ der Folgezeit nicht mehr verschwunden ist. Es führte in der Scholastik zu Begriffen wie ens a se, ens necessarium causa prima oder gar causa sui — den letzteren bei Spinoza später wiederkehrenden Ausdruck lehnen freilich manche Denker, wie Thomas von Aquino mit Recht ab, weil er den inneren Widerspruch eines schon vor seinem Dasein tätigen Wesens enthalte. So erscheint in diesen Gedankengängen Gott als das schlechthin unbedingte, unverursachte, durch sich — a se, non ab alio — mit ewiger Notwendigkeit existierende unendlich vollkommene Wesen, die einzige letzte Bedingung alles anderen, durch ihn geschaffenen Seins. In diesem, offenbar auch eine Art „Monismus“ darstellenden Gottesbegriff erkannte man die Fülle der platonischen Ideen wieder — namentlich unter den Einfluss des mit den antiken Philosophen wohlvertrauten Augustinus. Auf ihn gehen die Wendungen der christlichen Theologie zurück, die Gott als die Wahrheit, Güte und Schönheit „selbst“ bezeichnen — als die veritas — bonitas — pulchritudo ipsa; als die selbst unbedingte ewige Quelle, aus der die dreifachen Grundwerte des Menschen und der Schöpfung überhaupt fliessen, wie das seitdem — und vorher schon im Neuplatonismus — beliebte Bild lautet.

Interessant ist dabei für unseren Zweck der folgende Sachverhalt. Man sucht nämlich in der empirischen Wirklichkeit,

allenthalben Bedingtheiten aufzudecken und stösst dabei schliesslich auf die schon oben in anderem Zusammenhange erwähnten „letzten Tatsachen.“ Auf die Frage, warum sie sich so und nicht anders verhalten, können wir schliesslich nur mit kritischer Resignation antworten: „Es ist einmal so.“ Das Gegenteil bleibt denkmöglich. Die Metaphysik des Theismus kam nun von dieser sog. Contingenz d. h. logischen Zufälligkeit der Welt zu dem Schlusse: also gibt es ein — „selbstverständlich“ — nach Analogie des Menschen zu denkendes Wesen, das aus der Fülle vieler Möglichkeiten gerade diese eine in der Schöpfung verwirklicht hat. Und zwar auf Grund eines „freien Willensentschlusses!“ Erscheint in diesem Gedankenkreise Gott als die schlechthin unbedingte „wesenhafte“ Wahrheit, Schönheit und Güte, — als der Seiende, wie man ihn unter Hinweis auf das altestamentliche Selbstzeugnis Jahwes: „Ich bin, der ich bin“ nennt —, so nun der „freie Wille“ Gottes als das letzte unbedingte dynamische Prinzip alles Gewordenen.

Kant war es bekanntlich, der den „zermalmenden“ Streich gegen die bisherige Metaphysik führte, sofern sie in dogmatischem Gewande mit dem stolzen Anspruch auf Allgemeingültigkeit einherschritt. Man mag im einzelnen an seiner Kritik der Gottesbeweise allerlei auszusetzen haben, sein Verdienst bleibt darum doch unbestritten. Hat er doch mit bewundernswertem Scharfsinn die Antinomieen und Paralogismen der rationalen Cosmologie, Psychologie und Theologie aufgedeckt. Er zeigte, „dass das schlechthin Unbedingte in der Erfahrung nicht angetroffen wird“, deren Bearbeitung er dem Verstande zuschreibt. Und doch dränge uns ein anderes geistiges Vermögen, die Vernunft, letzte Einheiten zu suchen, „Ideen vom schlechthin Unbedingten in einer Reihe gegebener Bedingungen“, weshalb Kant die Vernunft geradezu als das „Vermögen des Unbedingten“ bezeichnet. So wurde aus den angeblich erkannten Gegenständen der bisherigen Metaphysik ihrer Natur nach unbeweisbare, obzwar unentbehrliche „regulative Vernunft-Ideen des Unbedingten“, die unserer geistigen Beherrschung des erfahrenen und erkannten Bedingten den letzten gedanklichen Abschluss geben, ohne eben unsere Erkenntnis dadurch zu erweitern.

Auf diese Weise wurde die frühere Metaphysik gleichsam erkenntnistheoretisch umgebogen. Ein anderer bisher noch so gut wie unbetretener Weg, der zu ihrer Vertiefung führt, besteht in der Aufdeckung des psychologischen und ethischen Gehaltes

der bisherigen metaphysischen Systeme; eine Untersuchung, die mit der ebenfalls noch fast völlig ungepflegten anderen zusammenhängt, die man etwa als Psychologie der Standpunkte bezeichnen kann. In jedem Falle aber wird die kritische Revision, was bei aller unschwer auf ihre Unzulänglichkeiten zu erforschenden metaphysischen Arbeit der Vergangenheit herausgekommen ist, den Besonnenen zu dem Ergebnis führen, die Menschheit lediglich mit einem allgemein-gültigen Minimum von metaphysischen Gedanken zu belasten.

Statt über „Wesen und Eigenschaften Gottes" nachzugrübeln und sich dabei in die unkontrollierbare Transzendenz zu verlieren, ist es doch wohl „praktisch" — das soll in diesem Falle heissen: ethisch — ungleich wichtiger, das höchste Ideal als den immanenten Gott in der eigenen Brust zu verehren und ihm eine würdige Wohnstätte zu bereiten. Hatte ehedem die Gemüter die ängstliche Frage bewegt, ob Gott ist, so brauchen nunmehr jene, die diese Frage mit gutem Grunde verneinen oder doch wenigstens als ethisch völlig irrelevant offen lassen zu müssen glauben, nicht geringere leidenschaftliche Glut an die Aufgabe zu setzen, dass in der angedeuteten Weise, durch fortgesetzte Vergeistigung des Trieblebens d. h. durch die Selbstbildung der Persönlichkeit in uns Gott wird. Wer den äusseren sichtbaren „Tempel des heiligen Geistes" mit Schmerzen in Trümmer sinken sah, kann doch mit heller Freude den unsichtbaren in dem eigenen Inneren zu bauen trachten. Wer die alten metaphysischen Deutungen des Theismus für unbegründet erklärt und das in ihm verfochtene Unbedingte oder das Absolute, mit einem in der nachkantischen Philosophie beliebten Ausdruck zu reden, lediglich als einen erkenntnistheoretischen Grenzbegriff beibehält, braucht endlich nicht auf das Ethos des Unbedingten zu verzichten. So mündet das erkenntnistheoretische Problem des Unbedingten in die Ethik, deren kategorischer — d. h. eben unbedingter — Imperativ nach Kant ja das A priori der „praktischen" Vernunft bedeutet.[1])

[1]) Vergl. meinen Aufsatz: Jesus und Nietzsche über das Unbedingte (in der von E. Horneffer herausg. Zeitschrift Die Tat. II. Jhrg. Heft 11.)

Hermann Cohens Logik der reinen Erkenntnis.[1]

Von Dr. Adolph Köster.

Nachdem die Vorrede das Werk sowohl zum stetigen Wissenschaftsgange der Logik als zu den früheren Kant-Arbeiten des Verfassers in Beziehung gesetzt hat, unternimmt der erste Teil die Einleitung und die Disposition. Vom Boden der Prinzipien der mathematischen Naturwissenschaft aus soll die Logik errichtet, dabei aber Kants Fundamentalfehler, dass dem Denken ein Anschauen vorausgehe, vermieden werden. Das Denken darf keinen Ursprung haben ausser seiner selbst. Logik ist die Lehre von der Erkenntnis, d. h. sie erstreckt sich auch auf die Geisteswissenschaften, die nicht ohne methodischen Zusammenhang mit den Erkenntnissen der mathematischen Naturwissenschaft stehen. Während das Objekt einer richtig verstandenen Psychologie die Einheit des wissenschaftlichen, sittlichen und künstlerischen Bewusstseins, also die Einheit des Kulturbewusstseins ist, handelt die Logik von der Einheit des Denkens als des Denkens der Erkenntnis. Das Denken der Logik ist das Denken der Wissenschaft. Die Bestimmtheit dieses Denkens bringt die mathematische Naturwissenschaft zur Darstellung. Die Schöpferkraft des Denkens, die Erkenntnis als Grundlegung, macht die Logik (nicht die Psychologie) offenbar. Der Terminus des Erzeugens bringt sie zum Ausdruck. (Erst wenn das Prinzip der Infinitesimal-Methode die ihm gebührende zentrale Stellung in der Logik findet, hat die Logik die Aufgabe gelöst, die ihr die Wissenschaft seit zwei Jahrhunderten gestellt hat.) Denken als Erzeugen ist Denken des Ursprungs. Für die reine Logik als Logik des Ursprungs müssen demnach alle reinen Erkenntnisse

[1]) Hermann Cohen, System der Philosophie, Erster Teil, Logik der reinen Erkenntnis (Berlin, Bruno Cassirer, 1902, XVII u. 512 S.). Dazu: Albert Görland, Index zu Hermann Cohens Logik der reinen Erkenntnis (ebenda 1906).

Abhandlungen des Prinzips des Ursprungs sein. — Die Grundform dieses Denkens ist die des Urteils. Die Kategorien sind Grundrichtungen des Urteils (Handlungen). Zwischen Kategorie und Urteil herrscht durchgängige Korrelation: Eine Urteilsart hat mehrere Kategorien, und eine Kategorie wirkt in mehreren Urteilsarten. — Der ganze Inhalt des Denkens muss Erzeugnis des Denkens sein. Aber der Stoff des Denkens ist nicht der Urstoff des Bewusstseins. — Das Denken ist zwar eine ungeteilte Tätigkeit. Gleichwohl besteht im Urteil zwischen Sonderung und Vereinigung eine Korrelation, die durch die Erhaltung zur Bestimmung gebracht wird: In der Mehrheit behauptet die Einheit, in der Einheit die Mehrheit Erhaltung. Beide Tätigkeiten liegen in der Zukunft (als Aufgaben). — Die Erkenntnis ist Einheit der Erkenntnis. In der Einheit der Erkenntnis besteht die Einheit des Dinges. In der Einheit der Erkenntnis erzeugt die Einheit des Urteils die Einheit des Gegenstandes. — Wie das moderne Gesetz der Energie deutlich macht, dass die Einheit der Erkenntnis nicht die Mehrheit der Erkenntnisse aus-, sondern einschliesst, so muss sich die Einheit des Urteils in eine Mehrheit von Urteilsarten entfalten: Diese aber müssen (in Kants Methode) aus den Arten und Richtungen der reinen Erkenntnisse abgeleitet werden. Keine Art erschöpft den Begriff des Gegenstandes. Alle in ihrer methodischen Vereinigung erst ergeben den einheitlichen Begriff des Gegenstandes. Die Bestimmung des methodischen Anteils der einzelnen Urteilsarten an der Erzeugung des Gegenstandes bildet den leitenden Gesichtspunkt für die Einteilung der Urteilsarten in die Urteile der Denkgesetze (neues Denkgesetz des Ursprungs!), die Urteile der Mathematik, die Urteile der mathematischen Naturwissenschaft und die Urteile der Methodik.

Erste Klasse: Die Urteile der Denkgesetze. 1. Das Urteil des Ursprungs. — Das Gegebene ist ein Vorurteil der Empfindung und Vorstellung. Woher aber dann das erste Element des Denkens, das x? Der einzige Weg zum Etwas ist das Nichts. Auf dem Umweg des Nichts stellt das Urteil den Ursprung (!) des Etwas dar; denn aus dem Etwas kann das Etwas nicht erzeugt werden (Bedeutung des μή im Griechischen, Demokrits Leeres und Atom als das wahrhaft Seiende: ἐτεῇ ὄν, Platons ὄντως ὄν;). Und ebenso zeugen, von der fundamentalen Anwendung in der Mathematik noch abgesehen, hervorragende Beispiele aus den Geisteswissenschaften (besonders Rechtswissenschaft), dass der

Umweg des unendlichen Urteils (in dem das Nichts wirkt) beschritten wird, um den Ursprung zur Definition zu bewegen. Der abenteuerliche Weg des Nichts bedarf eines Kompasses: der Kontinuität. Sie ist das Denkgesetz desjenigen Zusammenhanges, welcher die Erzeugung der Einheit der Erkenntnis (des Gegenstandes) ermöglicht. Sie verbürgt den Zusammenhang aller Methoden und Disziplinen der mathematischen Naturwissenschaft. Das Nichtsein ist nicht der Korrelativbegriff zum Sein; sondern das relative Nichts bezeichnet das Schwungbrett, mit dem der Sprung durch die Kontinuität ausgeführt werden soll. — Das Denken wird gesichert durch 2. Das Urteil der Identität. Wie die Kontinuität das Urteil von der Empfindung, so scheidet die Identität das Urteil von der Vorstellung. Die Werte, die dem Urteil entspringen, sind unveränderlich. Zur Identität tritt daher in der platonischen Idee die Einheit. Die Idee kann nur Eine sein. Das Urteil der Identität ist das Urteil der Bejahung. Affirmatio ist Versicherung, also Sicherung des Urteils. Sie ist nicht Verbindung (von S und P etwa), ebensowenig wie der Begriff eine Assoziations-Vorstellung ist. (Das Problem der Verbindung ist ein Problem aller Urteilsarten überhaupt.) Hier kommt es allein auf Isolierung, auf Sicherung, auf das Festhalten von A an. Auch um Vergleichung handelt es sich nicht. Identität ist mehr als Gleichheit, Vereinigung mehr als Vergleichung. Gleichheit ist ein mathematischer Begriff, der erst erzeugt werden soll. Die Identität fordert kein zweites Element. $A = A$ ist ein irreführendes Schema. Das aus dem Ursprung erzeugte Element allein gilt es zu sichern. Die Identität verbürgt den Zusammenhang des Elements mit sich selber wie die Kontinuität den mit seinem Ursprung. Auch 3. Das Urteil des Widerspruchs muss das Denken und sein Element sichern. Dem scheinbaren Nichts muss das echte Nicht gegenübertreten. Der Widerspruch ist eine Tat des Urteils. Nicht als ob dessen Wert angefochten wird. Verneinung ist nicht Urteil über Urteil. Verneinung ist Vernichtungs-Instanz. Das Verneinungs-Nicht ist etwas anderes als das Zeugungs-Nichts (s. o.). Das Urteil selbst spricht einem Inhalt, der sich anmasst, Inhalt zu werden, diesen Wert ab: Sicherung der Identität gegen die Gefahr des Non A — das ist der Sinn der Verneinung. Ihr den selbständigen Wert nehmen heisst psychologische Verirrung und logische Verödung. Widerspruch haftet nicht an einem Inhalte des Denkens. Er ist (s. o.) Tätigkeit des Willens (ἀντίφασις).

Er ist nicht nur der Grund der Verneinung, sondern diese ist auch sein Recht. Die Identität ist das Gut, der Wert. Der Widerspruch ist der Schutz, das Recht. Verneinung ist nicht Trennung, auch nicht Gegensatz. Ohne das Denkgesetz des Widerspruches bleibt der Gegenstand ein Fragezeichen. Auch der Wert der Hypothesis ist durch das Urteil der Verneinung bedingt. Zwischen Kontinuität und Widerspruch besteht ein innerer Zusammenhang: Das Urteil führt in die jeweiligen Länder des Nichts, um sich seines Ursprungs zu versichern. Der Leitstern ist das Denkgesetz der Kontinuität, die Kenntnis der Klippen das Denkgesetz des Widerspruchs.

Diese drei waren Urteile der Qualität. Das reine Denken beginnt mit der Qualität. Im Ursprung aus dem scheinbaren Nichts liegt der Quell der Qualität. Ursprung (Kontinuität), Identität und Widerspruch bestimmen den Grundwert des reinen Denkens. Daher sind sie Denkgesetze (nicht Kategorieen). Die Grundforderung des Ursprungs geht auf alle Arten des reinen Denkens. Die Urteile der Qualität sind die methodisch ersten Bedingungen zur Bestimmung der reinen Erkenntnis, also des Gegenstandes. Kein Sein geht der Qualität voraus. Alles Sein durch sie und aus ihr:

Zweite Klasse: Die Urteile der Mathematik. 1. Das Urteil der Realität. Nachdem die Grundrechte des reinen Denkens verbürgt sind, beginnt das Denken der Mathematik, die rein bleibt auch und gerade in ihrer Anwendung auf die Naturwissenschaft. Die Forderung des Ursprungs (des Umwegs mit dem Nichts) erfüllt diese Urteilsart mit der Erzeugung der infinitesimalen Zahl. Leibniz hat das Infinitesimale unabhängig von der Ausdehnung rein im Denken gegründet (imo extensione prius). Dies Infinitesimale soll den neuen Begriff der Realität vertreten. Realität ist nicht Wirklichkeit (= Instanz der Empfindung). Der Entsatz der Empfindung ist vielmehr die Voraussetzung bei der Realität des Infinitesimalen. (Beispiele an den Problemen der Tangente, der Reihe, der Beschleunigung, der Zahl etc.). Das Unendlichkleine ist mehr als ein mathematischer Kunstgriff. Auch die Naturgesetze sind in ihm begründet: In ihnen gelangt auf Grund des Ursprungs das Sein zur Realität. Auf dem Zusammenhang der Realitäten beruht die Ableitung des Gegenstandes. Im Unendlichkleinen besteht die wahre Einheit. Demgemäss erzeugt das Urteil der Realität die Zahl. Die Zahl

in ihrer Bedeutung als Prinzip der mathematischen Naturwissenschaft und als Erkenntnis für den Gegenstand ist Kategorie. Nicht die Dinge sind da und die Zahl ein Zeichen, sondern die Zahl ist das unersetzliche methodische Mittel für die Erzeugung des Gegenstandes. — Das Urteil der Realität ist innerhalb der Geisteswissenschaften mächtig in doppeltem Sinne. Bei der Sittlichkeit bedeutet das Problem der Realität die Realität der Erkenntnis. Der Wert der Sittlichkeit beruht darauf, dass sie eine Wahrheit der Erkenntnis sei. Zweitens bedeutet Realität die Realität der sittlichen Persönlichkeit. Wie das Unendlichkleine die Realität der Natur, so bedeutet das Individuum die Realität der Sittlichkeit. Mit dem 2. Urteil der Mehrheit beginnt der Aufbau des Inhalts des Gegenstandes. Durch welche methodische Mittel kann neben A ein B, d. h. ein Verschiedenes, oder zunächst einmal das Andere, erzeugt werden? Die Erzeugung ist das Erzeugnis. Das eigentliche Problem ist also das Plus. Indem dieses zugleich als Sonderung (s. o.) verstanden wird, enthüllt sich die neue Kategorie der Zeit. Sie ist Kategorie, weil ohne sie keine Mehrheit, also kein Inhalt entstehen kann. Gegenüber dem Vorurteil der Empfindung muss das Bild des Nacheinander, der Folge, aufgegeben werden. Die Antizipation ist das Charakteristikum der Zeit. In der Ersonderung der Vergangenheit von der ursprünglichen Tat der Zukunft entsteht die erste Form der Mehrheit. Die Herausforderung der Vorwegnahme bezeichnet das Plus-Zeichen („Heroldstab der Zeit"). Richtiges Symbol für die Mehrheit ist $A + \ldots$ Und zwar entsteht erst rückwärts aus dem Plus das A Plus. Die Inhaltselemente der Zeit werden in der Kategorie der Zahl entfaltet. Die Mehrheit der Zahl wird im Antizipationszeichen der Zeit (Plus) gedacht. (Antizipation der tiefere Grund für Addition.) Die Mehrheit erzeugt in der Gegenstellung der Elemente diese, als Gegensätze und damit als Inhalt, selbst. Die Zahl wird so zur Quelle des Objekts, des Inhalts. — Das singuläre Urteil wird aufgegeben. — Innerhalb der Geisteswissenschaften erzeugt das Urteil der Mehrheit den Begriff der societas (in ihr wird eine Mehrheit von Personen in die Einheit eines Rechtssubjekts verwandelt) und die Idee der Gesellschaft (Gesellschaft = Sozialismus ist der reformierende Leitbegriff der Weltgeschichte). Die neue Leistung des 3. Urteils der Allheit ist der Zusammenschluss der unendlichen Anzahl der Glieder der Reihe. (Unter-

schied von Allheit und Mehrheit.) Die Allheit hat die infinitesimale Realität zur Voraussetzung (denn die Infinitesimalrechnung besteht in der Verbindung des Infinitesimalen mit dem Unendlichen der Allheit). Im Integral wird die Allheit selbständig, insofern sich in ihr hier die unendliche Reihe mit dem Unendlichkleinen verbindet. Indem die Allheit Empfindung und Vorstellung schroff abweist, wird die Zahl als reine Erkenntnis gesichert. — Das B, das Verschiedene, war auf das Plus und die in ihm liegende Antizipation verwiesen worden. In der Allheit zeigt sich die unerschöpfliche Kraft dieser unendlichen Summation. Erst jetzt wird B als Verschiedenes möglich. Denn erst durch die Allheiten der Integration kann die Verschiedenheit der Körper in der Einheit der Natur gedacht werden. Nicht die Mehrheit, sondern die Allheit erzeugt den Inhalt des Gegenstandes. Dieser Inhalt wird weiter entwickelt durch eine neue Kategorie, den Raum. Auch er ist eine Leistung des Urteils der Allheit. Die Zeit ist seine Voraussetzung. Seine Leistung ist das Zusammen der Einheiten der Zeit. (Gegensatz gegen die Empfindung.) Erst dieses Beisammen bildet den Inhalt. — Der Begriff der Gemeinschaft mit all ihren Stufen und Ordnungen (Staat etc.) ist ein Erzeugnis der Allheit, die auch der Grundgedanke der historischen Rechtsschule ist. Das Problem des Zusammenhangs zwischen juristischer und sittlicher Person ist das des Zusammenhangs von Allheit und Realität. Für die Urteile der Quantität ist das dictum de omni et nullo eine Art Denkgesetz. Es bedeutet: es giebt eine Allheit. Die Allheit hat gegenüber den anderen Kategorien der Mathematik die Bedeutung eines Denkgesetzes.

Dritte Klasse: Die Urteile der mathematischen Naturwissenschaft. Nachdem die Urteile der Mathematik auf Grund der Urteile der Denkgesetze das Alphabet geschaffen haben, treten die Urteile der mathematischen Naturwissenschaft auf den Plan, um mit diesem Buchstabenmaterial diese Philosophie der Natur zu schreiben. Es beginnen die Aufgaben der sachlichen Logik. Bei dem 1. Urteil der Substanz kommt es darauf an, den Nimbus ihrer Absolutheit zu entfernen. Ursprung und Realität sind vielmehr ihre unersetzlichen Grundlagen. Der Begriff der Veränderung (gegenüber der Verschiedenheit) bildet die Verbindung zwischen Mathematik und mathematischer Naturwissenschaft. Veränderung ist nichts als eine methodische Operation, den Vorgängen in der Natur entsprechend. Die Natur besteht in

Veränderungen. Die Substanz geht so in die Relativität der Vorgänge ein. Das methodische Prinzip der Veränderung lässt sich in dem Fortschritt der Proportion zur Gleichung erkennen. Die Substanz ist die Voraussetzung der Proportionen und Gleichungen. (Die variable Unbekannte ist der genaue Ausdruck für die Substanz als das zu Grunde Liegende.) Aus dieser Bedeutung ergiebt sich ein weiterer Fortschritt für das Problem des Inhalts. Aus $A + B$ wird $x = y$. (Das Gleichheitszeichen bedeutet x für y.) Die Geometrie entwickelt über diese erste Leistung, die Erzeugung der variablen Unbekannten, hinausgehend, den Begriff der Veränderung zur Bewegung. Mathematische Naturwissenschaft ist Wissenschaft von der Bewegung. Identität von Denken und Sein = Identität von Denken und Bewegung. Die Bewegung ist Kategorie. Sie bezeichnet die Einheit aller Methoden. Die Substanz ist (vgl. oben) die Voraussetzung für die Veränderung. Sie ist auch Grundlage für das Verhältnis von Zeit und Raum. Die eigentliche Tat der Bewegung ist die Auflösung von Raum (fixiertes Raumgebild!) in Zeit. (Raum als Projektionsfeld bleibt erhalten!) Eine wahre Vertretung des Substanzgedankens sind die Koordinaten-Axen. Die Koordinaten-Geometrie hat zur Voraussetzung den Grundbegriff der Erhaltung. Erhaltung ist Kategorie. Die Kategorie der Substanz betätigt sich als die Kategorie der Erhaltung in ihrer Korrelation zur Bewegung. — Aller Inhalt beruht auf dem Zusammenwirken und auf der Durchdringung der Kategorieen. Die Bedeutung der Substanz beruht darin, dass sie in der Relation diese Vereinigung der Kategorieen zur Darstellung bringt. In dieser rein logischen Vereinigung besteht der Inhalt. — Die physikalische Bewegung erfordert eine weitere Umformung des Problembegriffs der Verschiedenheit über die Veränderung hinaus. Dies ist der Begriff der Verwandlung. Die der Verwandlung entsprechende Kategorie erscheint später. Die Substanz aber erhebt sich zu einer neuen Leistnng: der Beharrung. Beharrung ist bedeutsamer als Trägheit. Trägheit schliesst Bewegung nicht ein. Daher der Begriff der Materie immer noch nicht ganz entsinnlicht ist. Beharrung hingegen ist Korrelat der Bewegung. Und indem die Bewegung die Selbstverwandlung der Substanz wird, entwurzelt die Wissenschaft das alte Vorurteil von neuem, als ob die Substanz das Gegebene sei (welches Vorurteil auch in dem kategorischen Urteil $S = P$ steckt). Innerhalb der Geisteswissenschaften darf der Begriff des Subjekts als eine

Leistung der Substanz in Anspruch genommen werden. Sein Korrelat ist die sittliche Handlung. Wie die Substanz der Wechselbegriff der Bewegung, so ist die Handlung, die Arbeit, die sittliche Kultur das Korrelat zum sittlichen Subjekt.

Wie durch das Urteil der Substanz mit dem Gespenst der Materie, so muss durch das 2. Urteil des Gesetzes mit dem der Kraft aufgeräumt werden. Gesetz ist mehr als Axiom. Gesetz ist Kategorie. Wie die Substanz ihres absoluten, so muss die Kausalität ihres Aussencharakters entkleidet werden. (Vorurteil der Ursache als Ur = Sache, der Verbindung, der Gewohnheit und der Succession.) Das Urteil des Gesetzes soll das Gesetz der Bewegung als reine Erkenntnis erzeugen. Durch die Bewegung soll B, als Gegenstand, erzeugt werden. Der Zusammenhang des hypothetischen Urteils und der Akoluthie bei den Stoikern zeigt die enge Verbindung zwischen Kausalität und Bedingung auf. Nur muss die Bedingung streng als Bedingung = Ding-Erzeugung verfasst werden. (Die Bedingung ist nicht nur der Vordersatz, sondern der logische Satz besteht überhaupt immer aus zwei Sätzen.) Die Kausalität wird zur Funktion gebändigt. Die Funktion ist Kategorie. In der Kontinuität des Infinitesimalen gegründet und überhaupt als eine methodische Weiterführung aller bisherigen Voraussetzungen erfüllt sie zwei Aufgaben: sie zerstört radikal den Schein des Aussen und vertritt andererseits y mit der vollen Wucht der Verschiedenheit. Indem die Erhaltung der Funktion prägnant wird, wird die Kategorie der Funktion zur Kategorie der Kausalität. Die Leistung der Kausalität ist die Durchdringung von Substanz und Bewegung. Die Verbindung und Vereinbarung der Funktion nebst der infinitesimalen Realität mit der Substanz und Kausalität ist die Energie. Sie ist Kategorie. Die Kausalität ist Erhaltung der Substanz, die Energie Erhaltung der Bewegung. Auch in ihr vollzieht sich das Gesetz. Die Erhaltung der Energie bedeutet jenen unzerstörbaren Zusammenhalt von Substanz und Bewegung, den die Energie selbst schon bezeichnet. Alle Art des physikalischen Seins muss daher Selbstverwandlung der Energie sein. — Das Urteil des Gesetzes ist wirksam im hypothetischen Urteil der Ethik, Jurisprudenz und Geschichte. In der Handlung geht die Funktion von Statten. In ihr bezeugt sich die Kontinuität des Charakters. Der Energie entspricht die Voraussetzung des Willens. Der Wille ist das Prinzip der Verwandlungsformen

des Subjekts. Die Selbständigkeit des Subjekts beruht auf der Selbständigkeit ihres Gesetzes. Die Freiheit ist die Energie des Willens. Das Urteil des Gesetzes ist der logische Ort für die Probleme der Moral-Statistik und des sozialen Individuums. — Das Urteil des Gesetzes führt zu einem neuen Denkgesetz, demjenigen des Grundes. Fasst man Grund nicht als einen Besitztitel, sondern als ein Aufgaben-Recht des Denkens, erkennt man also im Grund die Kraft der Hypothesis, so ist das Gesetz des Grundes das Idealgesetz des Denkens. Das hypothetische Urteil als das Urteil des Gesetzes, als das Urteil der Kausalität auf Grund der Funktion, ist der logische Ort für das Prinzip a priori. 3. Das Urteil des Begriffs. Der Begriff wird Kategorie mit eigener Aufgabe und eigenem Inhalt, indem er sich zur Kategorie des Gegenstands entwickelt. (Gegenstand — das Problem der Einheit der neueren Wissenschaften, daher auch erst entstanden am Ende des 18. Jahrhunderts.) Die Einheit des Begriffs wird die Einheit des Gegenstandes. Wie das Gesetz nicht schon nach seiner spezifischen Bedeutung im Axiom und Lehrsatz der Mathematik zur Geltung kommt, sondern erst im mechanischen Prinzip und im Naturgesetz, so vollzieht auch der Begriff weder in der Mathematik noch in der mathematischen Naturwissenschaft seine spezifische Bedeutung, sondern erst in der Biologie. Die gesteigerte Einheit, die der biologische Gegenstand darstellt, führt zur neuen Kategorie des Systems (System — ein Problem innerhalb der mathematischen, der biologischen wie auch der Geistes-Wissenschaften). Die idealistische Kraft des Systembegriffs beweist sein Unterschied von der Allheit und vom Ganzen. Das System füllt die Lücken, die die Kausalität und Funktion gelassen haben. Es ist der Grundbegriff der Kinetik und Dynamik. Erst das System bringt das Ding, den Gegenstand zum Ab- und Zusammenschluss. Gleichwohl bleibt auch das System auf die Kausalität hingewiesen. Die Kausalität stellt die Schranke der mathematischen Naturwissenschaft dar. Hat auch das System an dieser Schwäche Anteil? Der Systembegriff ist sowohl der Reaktionsbegriff der mathematischen Naturwissenschaft als der Grundbegriff der Natur-Morphologie. Das Problem des Lebens erfordert eine neue Art von Gegenstand und Kategorie: Individuum. Es bedeutet nicht sowohl das System der Organe als vielmehr die Einheit des Organismus. Bei der Erweiterung des Systems im Individuum grenzt sich auch der Begriff gegen die

Kausalität ab. Die Kategorie des Zwecks entsteht (Zweck — methodisches Prinzip für das System-Individuum des Organismus). Indem der Zweck im Problem des Systems (das methodischen Zusammenhang mit der Kausalität hat, s. o.) entsteht, bezeugt es auch seinen Zusammenhang mit der Kausalität. Daher (bei aller reinlichen Scheidung von Kausalität und Teleologie) schon Kant dem Problem, aber nicht der Methode Selbständigkeit zuschreibt. Diese Eigentümlichkeit und zugleich Zusammengehörigkeit wahrt der Terminus Anpassung. Die Anpassung hat zu erfolgen an die entscheidende Methode der Kausalität. die nicht ersetzt werden kann. Der Zusammenhang von Zweck und Begriff stellt die richtige Bedeutung der Induktion ins Licht: Hinführung (Anpassung) auf die allgemeinen Gesetze der Kausalität und des Systems. In dieser Bedeutung ist die Induktion die legitime Methode für die Probleme des Organismus. — Die kommune Ansicht vom Begriff und seinen Merkmalen muss aufgegeben werden. Der Begriff will und darf nicht vollständig, er muss ewig Frage sein. Der logischen Struktur dieser Urteilsart entspricht das disjunktive Urteil. Innerhalb der Geisteswissenschaft nimmt es in Geschichte und Ethik einen breiten Raum ein. Der Zweck hat hier die doppelte Aufgabe, des Ordnungs- und des Normalbegriffes. Beide müssen scharf auseinandergehalten werden. In Rücksicht auf den Zweck als Norm muss die Geschichte in eine Abhängigkeit von der Ethik eingehen. Ebenso in der Rechtswissenschaft: Die Ordnung soll zur Anpassung (an das Sittengesetz) führen. In der Ethik soll nicht nur der Zweck nicht die Mittel heiligen, sondern alle Mittel müssen heilig sein. Endlich ergiebt das disjunktive Urteil den Begriff der Gemeinschaft. Das diesem Urteil entsprechende Denkgesetz vom ausgeschlossenen Dritten erhält in der Logik des Ursprungs einen neuen Sinn: A ist B oder non B heisst A ist entweder mit B oder mit non B zu einem System zu vereinen, d. h. der Begriff ist kein Wahn. So wird dieser Satz zum Denkgesetz des Systems.

Die bisherigen Arten der Urteile samt ihren Kategorieen bilden ein Material der Theorie. Sie haben sich immer mehr in einer Kritik der Forschung als Urteile der Methodik (dieser Terminus besser als Modalität) zu entfalten.

4. Klasse. Die Urteile der Methodik. 1. Das Urteil der Möglichkeit. Historische und sachliche Erwägungen führen dazu, dem Begriff des Bewusstseins seinen logischen Ort unter

dieser Urteilsart anzuweisen. Die Möglichkeit ist der Ort, der das Bewusstsein als Kategorie entstehen lässt. Auf dem Bewusstsein beruht die Möglichkeit. Die Arten des Bewusstseins entfalten die Arten der Möglichkeit. (Bewusstsein ist nicht Bewusstheit. Das Interesse an der Bewusstheit ist ein mythologisches Interesse.) Die drei Glieder des Systems sind drei Grundrichtungen des Bewusstseins. Indem die Bewegung auch das Grundmotiv des Willens ist, haben die mathematische Naturwissenschaft und die Ethik einen gemeinsamen logischen Ursprung. Die Bewegung verbindet das Bewusstsein des Denkens und das Bewusstsein des Willens. Wo immer Möglichkeit in Frage kommt, kommt sie in einer der vier Bedeutungen des Bewusstseins in Frage (zu den drei Gliedern des Systems tritt als viertes die Psychologie, die die Einheit des Kulturbewusstseins sich zum Problem macht). Die Hypothese ist eine Leistung des Urteils der Möglichkeit. (Hypothese als Kategorie.) Das Problem der Empfindung kann nur gelöst werden, indem man den Anspruch der Empfindung anerkennt. (Faraday hat die Hypothese in der Möglichkeit des reinen Bewusstseins gegründet.) Der Grundbegriff des Masses und seine Bedeutung zeigen den Zusammenhang zwischen Möglichkeit, Hypothese und abschätzendem, also auch versuchendem Bewusstsein. Maass ist eine kritische Kategorie und als solche unterschieden von Zahl und Funktion. Letztere sind die Voraussetzungen zur Erzeugung des Gegenstandes. Die kritische Kategorie des Masses erschliesst reine Gebiete; sie verdächtigt und beglaubigt zugleich jene alten Kategorien. Auch die Psychophysik mit ihren Problemen (Empfindung ein Massproblem?) stellt sich unter die Kategorie der Hypothese und unter das Urteil der Möglichkeit. (Empfindung ist Unterschieds-Empfindung, nicht Empfindung des Unterschieds. Empfindung ist immer ein Fragezeichen.) — Innerhalb der Geisteswissenschaften ist das Urteil der Möglichkeit im sittlichen Glauben an die Zukunft mächtig. (Vorurteil des Empirismus: das Mögliche zu einem Nachhinkenden zu machen. Vgl. Zeit = Antizipation). Das Problem der Empfindung wird weiter gelöst im 2. Urteil der Wirklichkeit. Was bedeutet der Empfindungs-Anspruch? Wo Empfindung als selbständiges Datum angesehen wird, verwechselt man Bewusstsein mit Bewusstheit. Kann die Empfindung zu einem Moment des reinen Bewusstseins gereinigt werden? Im Problem des Daseins macht sie ihren Anspruch geltend, der auch

im Terminus der Erfahrung steckt (Leibniz; vérités de fait, Hume: matters of fact, Herder: Thatsache. Fichte: Tathandlung, Kant: Grundsatz der Antizipation der Wahrnehmung und Grundsatz der Wirklichkeit.) Der wissenschaftliche Idealismus widersteht nicht dem Anspruch der Empfindung. Aber den Eigenwert der Empfindung leugnet er, wie auch die Physiologie es tut. (Logik unentbehrlich für Psychologie.) Die neue Aufgabe, die die Empfindung dem Denken stellt, ist die Isolierung. Das Einzelne ist die Kategorie, die den Anspruch, den die Empfindung stammelt, zur Aussprache bringt. Wodurch? Das Einzelne (als kritische Kategorie) erfordert im Unterschied vom Mass (s. o.) die Grösse. Sie ist Kategorie und deckt sich als solche mit der Kategorie des Einzelnen und der der Wirklichkeit. Wie die Hypothesis nichts als Möglichkeit, so ist die Grösse nichts als Wirklichkeit. Grösse ist der Grundbegriff der analytischen Geometrie (Cartesius schuf die Ausdehnung in und aus dem reinen Denken). Die Wirklichkeit, das Einzelne, fordert die Grösse als die Vereinbarung von Raum und Zeit. Der Unterschied von Grösse und Mass ist ein Unterschied von Denkgesetzen. Die Grösse steht unter dem (kritischen) Denkgesetz der Gleichheit. Das Urteil der Wirklichkeit vollzieht sich in der Kategorie der Grösse auf Grund des Denkgesetzes der Gleichheit. Das Problem aber, um das es sich bei der Wirklichkeit handelt, ist das Einzelne. Der Begriff der Strecke macht die Bedeutung der Grösse für das Einzelne klar. Unter der Leitung des kritischen Denkgesetzes der Gleichheit bestimmen wir in den Grössen der Strecken die Wirklichkeit des Einzelnen. Strecke ist ursprünglich ein kinematischer Begriff. Daher fordert sie die Vereinbarung des Raumes mit der infinitesimalen wie endlichen Zahl. (Unterschied zwischen Wirklichkeit und Realität.) Weil die Empfindung keine Art von Grösse hat, giebt es auch keine intensive Grösse. Die Wärmelehre bezeugte die Beseitigung der intensiven Grösse durch das Äquivalent. Indem die Inhalte der Empfindung mathematische Grössen werden, bezeugt sich auch das Urteil der Wirklichkeit als reines Denken. — Wo innerhalb der Geisteswissenschaften die Empfindung als Kriterium der Wirklichkeit gilt, wird Naturwissenschaft und Spuk nicht unterschieden (Spiritismus). Geschichte ist Forschung der Wirklichkeit. In den Vorstellungen der Schriftsteller meldet sich hier der Anspruch der Empfindung. Die Chronologie ist das Analogon der Grösse. Das Einzelne tritt

innerhalb der Geschichte in seiner unerschöpflichen Bedeutung hervor. In der Rechtswissenschaft meldet sich die Empfindung im Zeugnis. Auch hier handelt es sich immer um den einzelnen Fall. (Fehlerquellen der Empfindung: Sie muss gehört, aber verhört werden.) — 3. Das Urteil der Notwendigkeit. Die Wirklichkeit kennzeichnet das Einzelne. Der Zusammenhang zwischen Wirklichkeit und Notwendigkeit zeigt sich im Fortschritt vom Einzelnen zum allgemeinen Fall. Die Wiederholbarkeit entreisst den einzelnen Fall der Gegenwart (Empfindung) und sucht ihn in der Zukunft zu verewigen. Kraft welcher logischen Mittel? Für die Induktion ist das Folgen in Wirklichkeit ein Folgern (Induktion gehört zu Deduktion!). Kausalität darf nicht weiterhin so mit der Notwendigkeit verknüpft werden wie bisher. (Nicht die notwendige Verknüpfung ist die Kausalität, sondern die Verknüpfung der Funktion.) Dasselbe gilt hinsichtlich des Gesetzes. Die Aufgabe und Leistung der Notwendigkeit hinsichtlich des Gesetzesbegriffs ist die Ergänzung derjenigen allgemeinen Gesetze (Naturgesetze), die es über die reinen Erkenntnisse hinausgiebt (Gesetz der Gravitation). Naturgesetz als Gesetz der Forschung unterscheidet sich methodisch scharf von dem Naturgesetz im Sinne des mechanischen Prinzips oder der reinen Erkenntnis. Auf diesem Zusammenhang von Notwendigkeit und Gesetz beruht der Zusammenhang von Notwendigkeit und Deduktion. Wie die Wirklichkeit zur Realität verhält sich die Notwendigkeit zur Funktion. — Von der Methodik der Wissenschaften ist bisher das Axiom und die Definition erledigt. Es bleibt der Beweis: Die Hypothesis ist auf den Beweis hin angelegt. Das Problem des Beweises betrifft die einzelnen Gesetze in Bezug auf das Einzelne, das sie in sich fassen. Wie die absolute Substanz für die Kausalität, so muss die absolute Totalität der Bedingungen für die Notwendigkeit des Beweises ferngehalten werden. Der Beweis vollzieht sich im Schluss. Ohne Beweis keine Notwendigkeit, ohne Schluss kein Beweis. Die Induktion ist ein Schluss, also eine Art Deduktion. Die Notwendigkeit erzeugt sich eine eigene Kategorie in der Allgemeinheit, die streng von der Allheit unterschieden werden muss. Ebenso fordern die einzelnen Gesetze eine neue Kategerie in dem Besonderen. Die falsche Besonderheit ist der Grundschaden der Syllogistik. Das ganze Schlussverfahren hängt von der Kraft der Besonderheit ab. Sowohl Allgemeinheit wie Besonderheit ent-

springen der Notwendigkeit. Zwischen beiden findet Korrelation statt. Innerhalb der Ethik vertritt die Notwendigkeit den Kampf gegen die Ausnahmefälle, mit denen die Politik die allgemeine Regel der Nächstenliebe zu bestätigen pflegt. Innerhalb der 4. Syllogistik, des Schlussverfahrens, wird durch Deduktion und Induktion der Beweis geführt, der mittelst des Besonderen das Einzelne mit dem Allgemeinen verknüpft. Der Mittelbegriff hat die Kraft und Vertretung der Besonderheit. Seine Leistung ist, dass er die Isolierung des Einzelnen aufhebt. Der hypothetische Schluss ist der Schluss der Deduktion, der disjunktive der der Induktion. Der kategorische Schluss bildet die Grundlage für beide. Die disjunktive (im Unterschied vom hypothetischen) dient der Frage, wie sich der Unterschied des biologischen Begriffs von dem Gesetzesbegriff der mathematischen Naturwissenschaft im Beweisverfahren durchführen lässt. Die Kategorie der Notwendigkeit vertritt in der Ethik die Idee der Humanität. Der hypothetische Syllogismus hebt den Widerspruch zwischen Freiheit und Notwendigkeit auf. Die Autonomie bedeutet das Prinzip der Deduktion in der Ethik. Die disjunktive Notwendigkeit leistet die Entfaltung des Sittengesetzes zu besonderen Gesetzen der Kultur (Gemeinschaft, relative Gemeinschaft).

Beschluss und Begrenzung bringen zunächst eine Verwahrung. Dass diese Logik als Logik des Urteils aufgeführt wurde, bedeutet, dass die Festlegung von Grundsätzen in dem Sinne von unveränderlichen Grundlagen der Wissenschaft abgewehrt wird. Sie erwies ihre historische Einsicht, wenn sie in den Arten der Urteile diejenigen Motive des wissenschaftlichen Denkens zu beglaubigen versuchte, die den Begriff und die Geschichte der Wissenschaft begründet und fortgeführt haben. Einzig so (nämlich als Logik des Urteils) konnte sie auch den leidigen Unterschied zwischen sachlicher und formaler Logik erledigen. — Diese Logik als Logik des Ursprungs schliesst sich fernerhin an den klassischen Idealismus. Einzig als Logik des Idealismus kann sie Widerstand leisten dem Psychologismus, der das allgemeine Problem des Denkens vereinzelt. Einzig so erhält sie ihre Sicherung gegenüber den einzelnen Wissenschaften. — Als solche ist die Logik das Prinzip der Gewissheit, welches den einheitlichen Grund für das System bildet. Agnostizismus und falsche Metaphysik sind die Abwege. Keine Metaphysik ohne Logik. Aber auch keine Metaphysik ohne das System. Denn die Philosophie kommt nur als System zu ihrem Begriffe.

Begriff und Problem der Persönlichkeit
(in Beziehung auf die Kantische Morallehre).

Von Arnold Ruge (Heidelberg).

Ein Problem, das in allen Formen und in allen Gegensätzlichkeiten das philosophische Denken bewegt hat, erfassen und begreifen, heisst entweder historisch suchend aus der Mannigfaltigkeit der Benennungen und Deutungen das Gemeinsame zu finden, was diesen Gegensätzlichkeiten zugrunde liegt, oder aber von einer allgemeinen Deutung ausgehend die einzelnen Formen von dieser aus verstehen. Der letztere Weg ist der bei weitem einfachere und verspricht eher ein Resultat als der erstere, denn man hat, nachdem man einmal den Begriff definiert, das Problem eng umschrieben hat, ein Prinzip in der Hand, nach dem man all das von sich schieben kann, was nur scheinbar, der äusseren Benennung nach mit dem Sinn verwandt ist. Der letztere Weg hat aber auch den Vorteil, in aller Kürze zu etwas Systematischem zu führen und zugleich einen klaren Ausblick in die geschichtliche Entwicklung des Problemes zu geben. Es soll deshalb an dieser Stelle der Begriff der Persönlichkeit nach allgemeinen Merkmalen festgestellt werden, um hernach zu zeigen, wie dieser Begriff seine besondere Bedeutung in einem Systeme bekommt, in dem System der Moral bei Kant. Das Problem der Persönlichkeit, die Frage nach dem Sinne und damit nach dem Rechte des Einzelnen in der Allgemeinheit, ist eine Frage die in der Gegenwart auf allen Gebieten der Kultur auftaucht und oft mit überlautem Tone beantwortet wird. Das Wort Persönlichkeit ist ein schweres Wort, das nicht dazu degradiert werden sollte, Gedankenlosigkeit mit Gefühlsduselei zu bemänteln. Es gehört seinem Sinne nach in die reinsten Formen menschlichen Wollens und menschlichen Könnens. —

Kant liess in seiner Erkenntnistheorie die Welt der Erkenntnisse, die Welt allgemeingültiger Erfahrung in den syntheti-

schen Formen des Denkens entstehen, in den Kategorien eines Bewusstseins überhaupt, durch welche das Mannigfaltige der Empfindung eine für alle Vernunft- und Verstandeswesen gültige Prägung erhält. Mit dieser Begründung der Erkenntnis zog Kant um die Erfahrungswelt eine enge, in ihren Hauptpunkten verfolgbare Grenze: jenseits dieser Grenze, über alle mögliche Erfahrung hinaus, liegt der uferlose Ocean der Metaphysik, die Sphäre der leeren Begriffe, und unter aller Erfahrung liegt die ebenso grenzenlose Weite des Irrationalen, die Welt der Empfindungen, die Welt des Unbestimmten und Unbestimmbaren. Jenes ist die Welt des Dinges an sich, bis an deren Grenze die transzendentale Analytik und die transzendentale Dialektik der „Kritik der reinen Vernunft" führte, und dieses ist die Welt des Dinges an sich, von dem die transzendentale Ästhetik anhebt, um in die transzendentale Logik hinüberzuleiten. Erst, was ein besonderes Interesse der Vernunft aus der Welt der Empfindungen herausholt, wird Inhalt für die Formen, die Gesetze der Erfahrung. Genau analog diesen Resultaten und methodischen Wegen seiner Erkenntnistheorie gestaltet Kant die Welt möglicher allgemeiner Wollungen und die Welt möglicher allgemeiner ästetischer Wertungen. In allen drei Kritiken der Nachweis der Unabhängigkeit der geltenden Gesetze von der Zufälligkeit des Empirischen, die Lehre von der zeitlosen Gesetzmässigkeit in der Zeitlichkeit des vernünftigen Wesens. —

Von dieser Abstraktion aus lassen sich all die vielen Wissenschaftsbegriffe verstehen und prüfen; die Besonderheiten ihrer Interessen und damit die Eigenheit ihrer Methoden spezifizieren den rein formalen Begriff der Wissenschaft nach unendlich vielen Seiten hin. Die Untersuchungen über die Gründe dieser Spezification und die Art des dadurch bedingten Geltungsanspruches für die erzielten Resultate schieben die metaphysische Speculation bei Weitem in den Hintergrund und zwingen mit dem Empirischen und dem Empirisch-Gegensätzlichen fertig zu werden. Das Interesse an dem Empirischen einerseits und den letzthin geltenden Gesetzen andrerseits greift sogar hinaus über die Formung des Empirischen in der Wissenschaft, es heftet sich an andere Dokumentationen gestaltender Wertungen, an die Kulturerscheinungen. Auf dem Gebiete der Wissenschaft die Mannigfaltigkeit der auf Geltung Anspruch erhebenden Urteile, in

denen die allgemeinsten Formen des Denkens auf den besonderen Inhalt bezogen werden, hier der Streit über die methodische Richtigkeit in der Heranziehung des Inhaltes an die wissenschaftliche Form. Auf der anderen Seite die Kulturerscheinungen, die in ihrer Festigkeit dasind, gelten und Anerkennung erzwingen, aber gestellt sind unter den Wechsel der Zeit; hier die Aufforderung an die Speculation, die Gründe der Zeitlichkeit ihres Geltens einerseits und andrerseits das Zeitlose ihrer Geltung zu erforschen. Auf dem Gebiete der Wissenschaft der immerwährende Kampf der nach Absolutheit strebenden Urteile und hier der schwerfälligere Kampf des Kommens und Gehens des Festgewordenen, des Historischen. Dort die Dokumentation der rationalen Form, der zeitlosen, im Denken begründeten Gesetzmässigkeit am Irrationalen, und hier die objektive, zeitlich geltende Gesetzmässigkeit des Feststehenden. Zwischen beiden Formen vielleicht die Entwicklung oder Entfaltung als Kategorie der Geschichte oder des Sich-selbst-Setzens der Vernunft, beide Formen in ihrer Verschiedenheit unverkennbar. Es sei ohne den metaphysischen Gedanken der Entwicklung aufzugreifen, nur auf die Verschiedenartigkeit dieser beiden Formen und ihrer Geltung hingedeutet, nur der Gegensatz klar gestellt zwischen den in allen auf Allgemeingültigkeit Anspruch erhebenden Urteilen und Beurteilungen geltenden Gründen der Beziehung des Inhaltes auf die letzten zeitlos geltenden Normen des Guten, Wahren und Schönen und den zeitlich geltenden objectiven Formen, die sich im Recht, in der Sitte, in der gesellschaftlichen Form, in der religiösen Handlung, in allen Tatsächlichkeiten dokumentieren, durch welche die äussere Verbindlichkeit zwischen Menschen als Vernunftwesen geschaffen und allgemein gestaltet wird. Auf den Kontrast dieser Gesetzmässigkeiten und auf den Kontrast der durch sie gestalteten Wirklichkeiten kommt es an, wenn man ein Problem verstehen will, das mitten dazwischen sich erhebt.

Vielleicht hat die Verschiedenartigkeit der gesetzmässigen Geltung der diese beiden Gebiete konstistuierenden Formen in der Vernunft selbst ihren Grund, vielleicht nur in der Beziehung der Vernunft auf die Unvernunft — auf alle Fälle empfunden wird dieser Gegensatz nur durch das wertende Wesen, das entweder die Werte setzt oder sie nur in positivem oder negativen Sinne anerkennt. Eben durch das Setzen und Anerkennen von geltenden Werten, von Gesetzen, denen gehorcht werden muss oder soll, kommt

das vernünftige Wesen über die unübersehbare Mannigfaltigkeit der sinnlichen Eindrücke hinweg zu dem, was es zu müssen oder zu sollen glaubt. Eben aus dieser Setzung und Beziehung von geltenden Gesetzen auf die empirische Mannigfaltigkeit erheben sich die Probleme der Ethik und die Formen eines möglichen Fortschrittes zu einem Endziele, indem der Anspruch erhoben wird auf etwas Gültiges die Fülle des Lebensinhaltes zu beziehen. Hier im wertenden Wesen ist der Widerstreit der letzthin geltenden Normen mit dem objectiv Gewordenen einerseits und dieser beiden Gesetzmässigkeiten mit der eigenen empirischen Subjectivität eine empirische Tatsache, die aber wiederum nur begreiflich wird durch die ausdrückliche Einschaltung eines dritten Momentes, den Begriff der Individualität, oder besser gesagt der Subjektivität. Das Subjectiv-Individuelle ist in allem das Irrationale; es bildet in sich selbst eine dem Erkennen verschlossene Welt, es ist der Gegensatz des Allgemeinen sowohl wie des Objektiven, es ist dasjenige, von dem aus alle Werte erst ihren Spezifischen Sinn als Normen erhalten, es ist vom Standpunkte des Allgemeinen und des objektiv Gewordenen aus gesehen das zu Überwindende. Wir können nur Handlungen und Leistungen erkennen und werten, die aus der Subjetivität herausgetreten sind, nicht die subjektiven Gründe und Abgründe, aus denen sie kommen. Erst aus der Gleichartigkeit der Handlungen können wir schliessen auf subjektive Grundsätze und erst aus der Totalität der Lebensäusserungen auf Grundsätze, die sich gleichblieben. Erst an der Linie, wo das wechselreiche Meer der individuellen Stimmungen, Empfindungen, Erlebnisse an feste Formen, an Überindividuelles grenzt, können wir versuchen — aber auch nur versuchen — einen Ausblick über dieses weite Meer der Zufälligkeiten zu bekommen. Wie weit die Karte reicht, die wir nach allgemeinen Zeichen für dieses Meer vom festen Lande aus entwerfen, wie weit es überhaupt möglich ist, von uns aus in eine andere Subjectivität zu kommen — das ist die grosse Frage bei allen Versuchen, Lebensinhalt auf eine Formel zu bringen. Können wir von subjektiver Gesetzmässigkeit reden oder widerstreitet nicht geradezu der Begriff der Subjektivität dem der Gesetzmässigkeit? Können wir subjective, objective, und absolute Gesetzmässigkeit in einen Zusammenhang bringen? Das ist die Kardinalfrage für dass grosse Problem von der Persönlichkeit.

Es bedarf nach diesen allgemeinen Andeutungen kaum mehr der ausdrücklichen Bemerkung, dass das Problem der Persönlichkeit

keineswegs ein ganz spezifisch ethisches ist. Seine Formulierung und seine Lösung betrifft alle Sondergebiete der Philosophie. Es braucht nur mit einem Worte auf die Geschichte der Philosophie und auf die Geschichte der kirchlichen Dogmen hingewiesen zu werden, um die Verästelung des metaphysischen Problemes, der Frage nach dem Substantiellen im Subjektiven zu beleuchten. Von der platonischen Seelenlehre bis zur Formulierung des Boethius „persona est naturae rationalis individua substantia“ ist eine lange Geschichte, in welcher der Schluss von der Identität des Bewusstseins in der zeitlichen Existenz des Individuums auf einen substantiellen Träger dieses Bewusstseins die Basis der mannigfachsten Problemstellungen wurde. Und es gehört zur Geschichte des eigentlich metaphysischen Problemes, dass über dasselbe ein ganzes Konzil zur Zeit Julians des Abtrünnigen getagt hat, wo über das Wesen der göttlichen Persönlichkeit, das Verhältnis von *οὐσία* und *ὑπόστασις* entschieden werden sollte. Es ist eben eine Besonderheit der Kantischen Philosophie, dass sie diesen Schluss, die ganze Basis zu den metaphysischen Erörterungen, aufhebt und ihn als Paralogismus aufweist. Die Erörterungen über den Paralogismus der Personalität drängen das Problem vor die Türe der theoretischen Philosophie und reduzieren das Problem der Persönlichkeit auf eine ethische Bedeutung. Es sei, um die Ausführungen über die vielfache Gestaltung des Persönlichkeitsproblems abzukürzen auf einen sehr interessanten allerdings mehr skizzenhaften Aufsatz von Adolf Trendelenburg in einem der letzten Bände der Kantstudien verwiesen;[1]) Trendelenburg geht in dieser Skizze von der Bedeutung des Wortes persona in der römischen Kunst aus und zeigt, wie sich der Begriff der „vorgehängten Maske“ allmählich nach allenmöglichen Richtungen hin variierte und ethischen, metaphysischen, juristischen, psychologischen Deutungen Platz gab. Die Kantische Scheidung der Probleme, die sich an den Begriff Persönlichkeit heften, ist in der nachkantischen zum Teil wieder fallen gelassen worden, die metaphysischen und ethischen Bestimmungen gehen ineinander über.[2]) Aber auch ohne zu übersehen, dass das Problem der Persönlichkeit nach vielen

[1]) Adolf Trendelenburg: Zur Geschichte des Wortes Person. Nachgelassene Abhandlung. Eingeführt von Rudolf Eucken. Kantstudien. Bd. XIII. 1908.

[2]) Vgl. Ernst Vohwinkel: „Zum Problem der Persönlichkeit (Archiv f. systematische Philosophie Bd. XV. 7. 1909.

Seiten hin zeigt, wird man zugestehen müssen, dass das Pathos, das diesen Begriff begleitet, ein ethisches Pathos ist. In dem Begriffe selbst liegt die Wucht einer Wertung, durch die wir ein gesteigertes Mass sittlicher und menschlicher Qualitäten gleichsam fordern. Persönlichkeit ist ein Wort herber Tragik in Zeiten, in denen es deren keine gibt, und ein Wort des Stolzes und des Triumpfes in Zeiten, in denen man auf sie hinweisen kann. Die in sich geschlossene Persönlichkeit in ihrem Gegensatze zu den allgemeinen und objektiven Formen ist das Thema der vornehmsten Dichtungsgattungen, des Epos und der Tragödie und das stille In-sich-selbst-sein des Individuums lebt in den erhabensten Formen der Lyrik. In immer neuen Formen tritt der Widerstreit jener individuellen Welt mit der objektiven und der absoluten oder mit einer ebenso in sich geschlossenen anderen individuellen Welt zu Tage und in immer neuen Formen löst sich dieser Konflikt der Gegensätzlichkeiten. Obgleich nun aber die Ethik das Wesentliche dieser Gegensätzlichkeit zu begreifen hat, ohne eine Erinnerung an die theoretische Philosophie bleibt das Wort Persönlichkeit nur der Ausdruck für eine Potenz von Stimmungen und nicht fassbarer Wertungen. —

Die Welt des Erkennens gestaltet sich in den Formen des Beziehens, die selbst ihre Einheit und damit ihre gleichartige Bedeutung nur in der Totalität eines Bewusstseins überhaupt erhalten. Die Geltung der konstitutiven Formen des Erkennens ist überindividuell. Der Begriff der Persönlichkeit involviert die Gestaltung der Erlebnismannigfaltigkeit zu einer Totalität, die Beziehung der individuellen Lebensfülle auf einen letzten Grund der Einheit, die Gestaltung eines Ganzen aus der Gegensätzlichkeit des Individuellen. Es ist durchaus richtig, was Karl König sagt,[1]) „dass wir im Ernste von Persönlichkeit nur da reden, wo wir solch ein Lebenszentrum in einem Menschen tätig fühlen, wo wir verspüren, hier ist einer, der sich nicht von jedem Erlebnis aus der Wagenspur seiner Entwicklung werfen lässt, wo wir vielmehr innewerden, dass eine zusammenfassende Kraft wirksam ist, dass sie den Menschen zu einem Selbstregenten von innen heraus macht“. Der Begriff der Persönlichkeit enthält also in sich den Begriff einer konstitutiven Synthese. Sehen wir das Wesen der Persönlichkeit

---

[1]) Karl König: Rythmus, Religion, Persönlichkeit. Jena 1910 (vgl. das. S. 43).

— ganz abgesehen von ihrem Werte — in der Möglichkeit der Zusammenstimmung aller Erlebnisse mit einem letzten Prinzip der Einheit, auf den sich diese Erlebnisse beziehen, so stellen wir der Fülle konstitutiver Prinzipien zur Hervorbringung einer Welt allgemeiner Erkenntnisse oder einer Welt objektiv geltender Gesetze ein System individueller Kategorien zur Gestaltung einer individuellen Welt gegenüber. Damit ist die Frage nach dem Wesen der Persönlichkeit an einem prinzipiellen Punkte erfasst, es ist die Frage nach der Deutungsmöglichkeit der Subjektivität nach dem allgemeinen Postulat der Einheit.

Neben dem Postulat der Einheit in der Formung eines Erlebniskomplexes erhebt sich als zweite wichtige Frage die nach dem Wesen des Einheitsgrundes oder sagen wir deutlicher nach der Sphäre, in welcher dieser Einheitspol gelegen ist. Wir müssen uns dabei aber bewusst bleiben, dass sich der Begriff der Persönlichkeit nur mit dem Begriffe eines Individuums im eigentlichsten Sinne des Wortes verträgt, als der nummerischen Einzelheit der vernünftigen Wesen, nicht mit dem Sinne, den wir heute in dem Terminus „historisches Individuum“ finden; das historische Individuum ist nur in einzelnen Fällen das eigentliche Individuum als Persönlichkeit, meistens eine Vereinigung von Individuen zu einem objektiven Ganzen, die Mehrheit von Individuen, soweit sie durch objektive Formen verbunden sind. Bei der Frage nach dem Wesen des Einheitsgrundes kommt es auf zweierlei an: erstens darauf, ob dieser Einheitspunkt ein subjektiver, objektiver oder absoluter ist und zweitens darauf, ob er bewusst oder unbewusst vom Individuum als gestaltendes Prinzip gesetzt wird. In der Tat, sieht man zunächst von der Entscheidung über den Wert der Persönlichkeit ab, wird man in diesen Momenten allen eine unübersehbare Fülle von Möglickeiten sehen. Denn alle die sich daran knüpfenden Formen können bejaht werden. Die Cristallisation des ganzen Lebensinhaltes, um ein einziges subjektives Erlebnis, die Konzentrierung des ganzen Lebensgehaltes, der Handlungs- und Denkweisen um die immer neue Belebung eines einzigen grossen Stimmungsmomentes, kann der Fülle des zu Erlebenden im hohem Masse einen Einheitspunkt und damit dem Gegensätzlichen einen festen Zusammenschluss geben, es zu einem Organischen konzentrieren. Ebenso kann ein objektives Moment das ganze Gebiet des zu Erlebenden eindeutig bestimmen: die Erfüllung der festgewordenen Sitte, die Ausführung eines Amtes,

die Aufrechterhaltung einer Tradition, die Schaffung einer bestimmten Leistung kann der letzte Grund aller individuellen Handlungen sein. Und drittens — wie zahlreich sind die grossen Persönlichkeiten der geschichtlichen Vergangenheit, die im Angesichte einer Idee, einer letzten absoluten Gültigkeit ihr Leben verbrauchten und vielleicht seinen Reichtum hingaben, um diesem letzten treu zu bleiben; ihr Leben war ein Märtyrertum um seiner Einheit willen. Und dann, was die Frage nach der Bewusstheit oder Unbewusstheit dieses Einheitsgrundes anbetrifft, so lassen sich für beide Formungen der Persönlichkeit auch nach dieser Seite hin Gründe der Möglichkeit und Beispiele aus der Wirklichkeit anführen. Jene die unbewusst ihr Leben innerhalb seiner zeitlichen Grenzen zu einem Ganzen lebten, sind wie aesthetische Formen anzuschauen, wie die schönen Formen der Natur, die nach einem ungewussten Ziele eine Harmonie von Farben und Formen darstellen; und jene die bewusst die Fülle ihres Daseins um dieses Prinzip der Gestaltung gruppieren, die können wir nur erkennen, wenn wir von etwas festem, von einer Leistung auf die subjektiven Grundsätze ihres Handelns schliessen können. Die Erkennbarkeit des Wesens einer Persönlichkeit liegt aber nicht in dem Begriffe der Persönlichkeit selbst, sondern ist eine Forderung, mit der wir von aussen an sie herantreten; es mögen viele grosse Persönlichkeiten untergegangen sein, ohne dass sie dieses Mittel der Erkennbarkeit ihres Wesens gaben, ohne das sie mit sich eine objektive Leitung zu verbinden vermochten. Schaut man beispielsweise ein wenig über Kant hinaus zu Schiller so findet man dort einen interessanten Versuch, von dem Begriffe der Leistung aus die Formen der Persönlichkeit zu scheiden. Für Schiller war der Mann der leistende, die Frau dagegen die sich selbst leistende und damit ungemein höhere Form der Persönlichkeit. Doch das nur im Vorübergehen. Neben dem Wesen und der Erkennbarkeit ist noch die Wirkung der Persönlichkeit zu nennen: sie ist etwas nicht zu beschreibendes, sie hängt ab von der subjektiven Empfindbarkeit für das Persönliche, wie die Wirkung der Musik abhängt von ihrer Empfänglichkeit. Auch die Wirkung der Persönlichkeit ist ohne die Leistung, die Wirkung steht in engem Zusammenhang mit dem Werte.

Ueber den Wert oder die mögliche Wertung der Persönlichkeit soll hier auch nur das Prinzipiellste gesagt werden. Der Wert haftet an dem Prinzip der Einheit einerseits und andererseits an dem Stadium der Ganzheit, das in der Gestaltung des Lebens-

inhaltes erreicht ist. Die letztere Form der Wertung wird man die aestetische Wertung nennen dürfen. Die Wertung des Einheitsgrundes hängt ab von dem Standpunkte der Wertung, der selbst im Subjektiven, Objektiven oder Absoluten gelegen sein kann. Es liessen sich die mannigfachsten Formen berechtigter Wertungen aufweisen, es liessen sich Einzelgebiete der Wissenschaft abgrenzen, wo dieser oder jener Wertgrundsatz wesentlich wird, es könnte namentlich auf die Geschichtswissenschaft eingegangen und untersucht werden, wie sie aus der Fülle der Individuen Persönlichkeiten auswählt, jedoch zwingt der Rahmen dieser Skizze, es bei diesen Hinweisen zu lassen. Wir wollen nach diesen prinzipiellen, den reinen Begriff der Persönlichkeit betreffenden Ausblicken das Allgemeine an dem Besonderen der Kantischen Fassung wiederzufinden versuchen und zwar nur an dem, was Kant über die Persönlichkeit in seiner Ethik lehrte; das was er selbst als Persönlichkeit lebte, steht dabei nur im Hintergrunde. —

Um zum Begriffe der Persönlichkeit innerhalb der Kantischen Ethik zu gelangen, muss man die ganzen Untersuchungen der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ und der „Kritik der praktischen Vernunft“ bis zu dem Punkte durchdacht haben, wo die rein rationalen Erörterungen in die Umdeutung durch Wirklichkeitsmomente übergehen. Die Begründung des Apriorischen im sittlichen Urteil, die Deduktion der reinen praktischen Vernunft, die Feststellung der praktischen und der moralischen Freiheit als Form der Beziehung aller Handlungen auf die intelligible Welt sind erledigt und nun handelt es sich darum, die Resultate dieser Untersuchungen für das wirkliche Handeln fruchtbar zu machen. Der Begriff des vernünftigen und zugleich unvernünftigen Wesens erweitert sich zum Begriffe des Menschen als Gattungswesen. Die Gattung der Menschen wird die Gattung vernunftbegabter Wesen, der einerseits das Absolutvernünftige oder das Heilige, andrerseits das Untervernünftige gegenübersteht. Der Mensch hat Sinne, die ihm die Mannigfaltigkeit der Eindrücke und der Begehrungen verschaffen, er heisst deshalb ein Sinnliches Wesen. Der Mensch hat aber auch zugleich Vernunft, er ist ein vernünftiges Wesen. Die Vernunft aber ist nicht nur ein Vorzug gegenüber den unvernünftigen Wesen, der den Menschen in den Stand setzt, das besser zu erreichen, was das unvernünftige Wesen durch Instinkt erlangt. Die Vernunft ist nicht nur ein Mittel für die Sinnlichkeit des Menschen, sondern die Vernunft ist für sich etwas Eigentliches,

sie ist für sich Zweck, sie ist der Grund für alles Geltende, sie ist Zweck für sich. Das Unvernünftige im Menschen ist das Tierische im Menschen, oder wie Kant sagt die Tierheit, das Vernünftige aber als Zweck ist das eigentich Menschliche im Menschen oder wie Kant sagt die Menschheit im Menschen. Von der Begründung aus, dass das Vernünftige Zweck ist, nennt Kant dieses Vernünftige auch das Persönliche im Menschen. Kant schloss sich in dieser Benennung einer Bedeutung an, die dem Worte Person zugelegt wurde: Person — Zweck an sich. Der Mensch ist also Sinnlichkeit und Vernünftigkeit, Tierheit und Menschheit, Sinnlichkeit und Person, oder — wie Kant oft sagt — Sinnlichkeit und Persönlichkeit. Man muss diese Wortbedeutungen kennen und sie in Kants Terminologie zu unterscheiden wissen, wenn man seine Lehre von der Persönlichkeit verstehen will. Das Wort Persönlichkeit hat also hier noch gar kein Pathos und hat mit dem Begriffe der Persönlichkeit als aufgegebener Lebensform garnichts zu tun. Im Gegenteil nach dieser Begriffsbestimmung ist selbst der abgefeimteste Bösewicht Persönlichkeit. Es ist verwunderlich, dass die einfache Wortbedeutung in fast allen Spezialarbeiten über Kants Begriff der Persönlichkeit übersehen ist, selbst Trendelenburg ist hier vollkommen in die Irre gegangen.[1]) Auch der Begriff Menschheit hat bei Kant eine zweifache Bedeutung: einmal heisst er nichts anderes als das Spezifisch-Menschliche und das kommt jedem einzelnen Wesen der Gattung Mensch zu und dann heisst es das, was wir unter Menschheit heute verstehen. — Also der Mensch ist sinnlich und persönlich, das Persönliche in ihm ist der Zweck in ihm und der Zweck überhaupt. Durch das Persönliche, Vernünftige, Menschliche nimmt der Mensch Teil an den höchsten und letzten Zwecken, an dem Reiche der Zwecke. Achte in jedem einzelnen Menschen das Persönliche, Vernünftige, Menschliche, die Persönlichkeit, Vernünftigkeit, Menschheit! Handle so, dass Deine subjektiven Grundsätze (Maximen) zugleich Grundsätze aller vernünftigen, menschlichen, persönlichen Wesen sein müssten — das ist Kants Sittengesetz. Durch diese Formulierung des Sittengesetzes, die den Grund sittlicher Handlungen in die Sphäre der Allgemeingültigkeit rückt, wird einerseits das gestaltende

[1]) Vgl. auch: Daniel Greiner, Der Begriff der Persönlichkeit bei Kant (Arch. für Geschichte der Philosophie, Bd. X. Neue Folge. Bd. III. 1897.)

Einheitsmoment für die Verbindung möglichen Handelns in der Welt des einzelnen Menschen geschaffen, andrerseits diese einzelne Welt mit der allgemeinen Welt vernünftiger Wesen verbunden. Dadurch wird das einzelne Vernunftwesen der Gesamtheit vernünftiger Wesen zwar untergeordnet, aber nicht so, dass es nur Untertan, nur Diener eines ihm aufgedrängten Gesetzes wird, sondern so, dass seine Unvernunft seiner Vernunft, die eine Seite seines Wesens, der anderen Seite eben seines Wesens untergeordnet wird, die nur Zweck, nicht Mittel zum Zweck sein kann. Handle so, dass das Wesentliche in Dir Deine Handlungen bestimme, nicht das Unwesentliche. Das Sittengesetz ist gewissermassen das Orientierungsmittel in der Welt der Tierheit, in der Mannigfaltigkeit des von mir Unabhängigen. Die ganze Gegensätzlichkeit dieses Zufälligen, die Triebe, die Neigungen, die Stimmungen sind das, was den Menschen abziehen von dem eigentlichen Zweck, der zugleich Gesamtzweck ist.

Die Menschheit als Zweck im Gegensatz zur Tierheit ist aber nur die eine Grenze, durch die das Individuelle bestimmt wird, eine andere Grenze liegt im Unvernünftigen selbst oder sagen wir gleich in den Schranken, welche dem einzelnen Menschen durch die Allgemeinheit des Unvernünftigen gezogen werde. Das scheint ein Widerspruch zu sein, da eben das Wesen des Vernünftigen die Allgemeinheit ist, das Unvernünftige aber das Subjektive, das Nicht-allgemeine heissen müsste. Es ist dieser Einwand ganz richtig, doch er wird gehoben, wenn man den Unterschied der Allgemeinheit selbst ins Auge fasst. Die Vernunft ist allgemein im deduktiven, die Unvernunft im induktiven oder empirischen Sinne. Von der Allgemeinheit des Menschen und der Menschheit im ersteren Sinne weiss und redet der Philosoph, von der Allgemeinheit im letzteren Sinne weiss und redet die Wirklichkeit und der empirische Gesetzgeber. Die geltenden Gesetze und alles, was mit ihnen zusammenhängt, sind die induktive, aus der Einzelheit der unvernünftigen Handlung hergenommene Verbindung der Menschen unter einander, sie machen aus der Fülle wirklicher Handlungen und Handlungsweisen eine Form, die für die Menge empirischer Individuen passt, um sie in einem empirischen, zeitlich und räumlich umgrenzten Leben zusammenzuhalten und ihr Leben auf ein gewisses Mass von Allgemeinheit zu bringen. Der empirische Gesetzgeber verlangt die Angemessenheit der Handlungen zu den geltenden Gesetzen, der

Philosoph die Angemessenheit der Handlungsmotive zu den Gesetzen der Vernunft. Jene Angemessenheit heisst Legalität, diese dagegen Moralität. Diese doppelte Forderung an die individuelle Handlung ist ein Problem in der Kantischen Philosophie geblieben. Kant war keineswegs der Meinung, dass die Legalität zugleich auch eine Form der Moralität sei, er schloss Moralität und Legalität der Handlung innerhalb seiner Ethik von einander aus; erst in der geschichtsphilosophischen Ferne nähern sich diese beiden Formen der Gesetzmässigkeit.

So ist die Totalität und die Einzelheit der vom Individuum kommenden Handlungen nach drei Seiten hin bestimmt: Sie sollen legal sein, sie sollen moralisch sein und sie sind durch Triebe und Neigungen und durch das Objekt dieser Neigungen beeinflusst. Die Neigungen und Triebe ziehen dem Menschen ab von ihm selbst, von seiner Person, von seinem Prinzip, sie gehören alle in den sehr tiefstehenden Begriff der Glückseligkeit, zum blossen Naturinstinkt, zur blossen Tierheit im Menschen. Der Begriff Glückseligkeit ist nur ein Sammelbegriff für all die subjektiven völlig unbestimmbaren Regungen, ein Ausdruck für etwas Unausdrückbares. Glückseligkeit ist kein Prinzip der Deutung und Beurteilung von Handlungen, keine Richtlinie in der eigenen individuellen Welt. Der Begriff der Glückseligkeit oder vielmehr das Verlangen nach Glückseligkeit ist ein unbewusstes, kein bewusstes, grundsätzliches Lebensprinzip. Von der Suche nach einem bewussten Prinzipe der Lebensgestaltung aus kann nur die Würdigkeit glücklich zu sein gesetzt werden und diese Würdigkeit liegt in der Vernünftigkeit, in der Persönlichkeit der Handlungen und Handlungsmotive.

Aus diesem allem ergibt sich für den Begriff des vernünftigen und damit persönlichen Individuums bei Kant folgendes prinzipiell bedeutsame: Die drei Momente der Subjektivität, Objektivität und Absolutheit fliessen auf den logischen Begriff des persönlichen Individuums ein. Das Individuell-Subjektive hat in ihnen seine Grenzen und Bestimmungen einerseits und die Möglichkeit seiner Grundsätzlichkeit und der Ganzheit einer individuellen Welt andrerseits. Das Objektive, die Legalität der Handlungen ist zur Formung einer in sich geschlossenen individuellen Welt ebenso untauglich wie das subjektive Durcheinander der Glückseligkeitsbestrebungen. Der Grund möglicher Einheit liegt im Absoluten, im Vernünftigen, im Überindividuellen, in der Wesenheit des ein-

zelnen Menschen, in seiner Menschheit, in seiner Persönlichkeit. Damit ist nicht etwa die Individualität aufgehoben, das Individuelle der Handlungen und Erlebnisse geleugnet, wie man wohl behauptet hat, sondern nur der individuellen Beziehungsmöglichkeit der Erlebnisse ein einheitlicher über dem Individuum gelegener Grund gesetzt. Die Beziehung der Handlungen und Erlebnisse auf diesen letzten Grund der Einheit ist aber nur ein ethisches Postulat, keine Tatsächlichkeit, ein Ansinnen an jedes vernünftige und zugleich unvernünftige Wesen. Kant aber wollte mit diesem Postulat nicht etwa ein neues Sittengesetz erfunden, eine neue Moral begründet haben, er glaubte und wünschte das immerwährend, zu allen Zeiten geltende Prinzip festgestellt zu haben, das Prinzip das gelten soll, wo der Anspruch auf Allgemeingültigkeit der Handlungen und Beurteilungen beansprucht wird. Andrerseits war sich Kant der Schwächlichkeit der menschlichen Natur vermöge ihrer Tierheit wohl bewusst und eben durch die Unterscheidung von Legalität und Moralität zog er die fast unübersteigbaren Schranken zu dieser Sittlichkeit der Handlungen zu gelangen. Seinem Begriffe, seiner Anlage nach ist jedes vernünftige Wesen zur Sittlichkeit d. i. zur Vernünftigkeit, zur Persönlichkeit seiner Handlungen bestimmt und befähigt, aber der Wirklichkeit nach gibt es nur Wenige, die alle die Schranken überspringen können, um zur Sittlichkeit der Handlungen zu gelangen.

Bis zu diesem Punkte verfolgt hat der Kantische Begriff der Persönlichkeit noch keinerlei Pathos, er ist eine einfache Konsequenz aus dem Begriffe des vernünftigen Wesens einerseits und aus dem Anspruche dieses vernünftigen Wesen andrerseits, nach allgemeingültigen Prinzipien handeln zu können. Das eigentliche Pathos kommt erst in den Begriff Persönlichkeit durch die Ausspinnung des Gedankens, dass eben nur wenige es vermögen, nach dem Sittengesetze zu leben, nicht nur einzelne Handlungen, sondern die Gesamtheit ihrer Handlungen auf das Persönliche in ihnen zu beziehen. Das Postulat der Persönlichkeit, das sich an jede einzelne Handlung richtet, wird zur Idee der Persönlichkeit, zu der Idee, dass alle Handlungen zusammenstimmen zu einem einzigen Ganzen, das ganz Persönlichkeit ist. Die Idee der Persönlichkeit bekommt die konkretere Bedeutung eines in sich geschlossenen Individuums, das als einzig geltendes Gesetz das Sittengesetz, die Pflicht über sich hat. Die Persönlichkeit ist nicht nur das Individuum, das dieses Pflichtgebot in allen seinen Handlungen fühlt

und weiss, sondern auch die Kraft hat, dem Sittengesetz zu folgen. Kant glaubte an die Erfüllbarkeit der Idee der Persönlichkeit im einzelnen Vernunftwesen, im zeitlich und räumlich begrenzten Dasein des einzelnen Menschen. In der Erfüllung dieser Idee, in der Überwindung der Schwäche, der Tierheit, sah er den erhabensten Typus der Menschheit. Man ist von diesen Formulierungen aus auf den höchst merkwürdigen Gedanken gekommen, Kant habe die Heiligkeit des Willens als höchste Form des Willens gesetzt.[1]) Das ist natürlich ganz verfehlt: auch der Wille, in dem die Grundsätze nicht mehr streiten, in dem nur der eine Grundsatz gilt „aus Pflicht“, „aus Vernunft“ zu handeln, ist kein heiliger Wille sondern nur ein sittlicher Wille. Der Grundsatz, aus Pflicht zu handeln, bleibt gleichwohl ein subjektiver Grundsatz, der Grundsatz eines vernünftigen aber auch zugleich unvernünftigen Wesens. Heilig ist nur der Wille, der durch subjektive Grundsätze an sich vernünftig ist. Heiligkeit der Handlungen ist kein Begriff, der auf Menschen passt, ebensowenig wie intuitiver, anschauender Verstand einen Sinn für die Erkenntnis des Menschen hat. Wie der erkennende Mensch an die sinnliche Anschauung gebunden bleibt, so hängt auch der wollende, der handelnde Mensch an dieser Bedingung. Der Begriff der Persönlichkeit als höchste Form der Menschlichkeit leugnet nicht die sinnliche Bedingtheit, sondern veredelt sie nur.

Man muss sich bei alledem bewusst bleiben, dass Kants Morallehre und alles, was mit ihr zusammenhängt, eine Lehre von den subjektiven Grundsätzen des Wollens und des Handelns ist, dass die Handlung als Leistung ganz anders aussieht als der mögliche Grundsatz, aus dem sie herstammt, deshalb weil sie nicht allein durch den Grundsatz, sondern zugleich durch vieles andere bedingt und bestimmt ist. Erst ganz allmählich — und in ganzer Kraft eigentlich erst in der Geschichtsphilosophie — drängt sich neben die Postulate sittlicher Grundsätze im Handeln auch das Postulat möglicher Darstellung des sittlichen Grundsatzes in der wirklichen Handlung, die Idee der möglichen Ueberwindung der anderen vielfachen Bedingungen der Handlungen durch den sittlichen Grundsatz. Die höchste Form des vernünftigen Wesens, das alle seine Handlung aus dem einen Grundsatze der Pflicht her-

---

[1]) Zu dieser sonderbaren und völlig verkehrten Auffassung ist auch Daniel Greiner in seiner oben zitierten Abhandlung gelangt.

vorzubringen vermag, ist bei Kant eine Seltenheit, eine Ausnahme. Man kann fast sagen dieser höchste Typus ist überhaupt nicht, sondern es bleibt dabei, dass er nur eine Idee ist. Diese Idee aber wird gewissermassen ergänzt durch eine andere Idee, die zum Postulate wird, die Idee der möglichen Loslösung des Menschen von den zeitlichen und räumlichen, von den sinnlichen Bedingungen. Neben die Idee der Persönlichkeit tritt die praktische Idee der Fortdauer des Individuums und zwar als Vernunftwesen über die Zeitlichkeit seiner irdischen Existens hinaus. Unter dieser Idee heisst das Sittengesetz: Handle so, dass die Grundsätze Deines Handelns während Deiner zeitlichen Existenz zugleich in einer zeitlosen Fortdauer, in einer Existenz, welche diese Grundsätze nicht einengt, Geltung behalten müssten. Oder handle in der zeitlichkeit Deiner Existenz so, als ob die Grundsätze Deines Handelns Gültigkeit in einem zeitlich nicht bedingten Reiche der Vernunft behalten sollten. Unter der Idee der Persönlichkeit leben, heisst also von hier aus, so leben, dass die Mannigfaltigkeit der Erlebnisse und Handlungen in der zeitlichen Existenz zusammenstimmen mit der Mannigfaltigkeit eines über die zeitlichen Schranken fortgesetzten Lebens. Das Postulat der Unsterblichkeit hilft über die Zeitlichkeit hinfort. Die Idee der Unsterblichkeit, die eine Idee bleibt, ist eine Stärkung in der Durchführung der Sittlichkeit im Handeln. Geltung behält das Sittengesetz auch ohne diese Idee.[1]). Es scheint als habe Kant durch die Deutung der Unsterblichkeit als einer praktischen Idee noch einmal betonen wollen, dass dem Begriffe nach alle vernünftigen Wesen, alle Menschen zur Persönlichkeit ihrer Lebensgestaltung fähig seien; die einen kommen nicht zu dieser Berufung, sie leben dem Naturinstinkte nach oder verbrauchen ihr Leben in anderen Formen, die anderen kommen zu einzelnen sittlichen Handlungen, wenige zur sittlichen Totalität ihrer Handlungen; von diesen Letzterem brauchen die einen die praktische Idee der Unsterblichkeit zur Stärkung in der Durchführung der Idee der Persönlichkeit, die anderen brauchen sie nicht, sie leben ohne sie ihr zeitliches Leben zu einem Ganzen vom sittlichen Handlungen. Das sind die Wenigen, die erhabenste Form der empirischen Persönlichkeit, deren Dasein

[1]) Daniel Greiner übersieht in seiner Abhandlung, dass die Fortdauer der Persönlichkeit nur ein praktisches Postulat, eine regulative Idee des Wollens bleibt. Sie ist keineswegs ein Beweis der Fortdauer der Seele von der praktischen Philosophie her.

das Gefühl der Achtung und der Erhabenheit einflösst. Die Persönlichkeit in dieser letzten und höchsten Form ist die Darstellung des Sittengesetzes in der Zeit.

Das Problem der Persönlichkeit hat auch über die rein wissenschaftlich-ethische Formung hinaus mancherlei Erläuterungen bei Kant gefunden. Es würde sich verlohnen, sein persönliches Sich-Verhalten dieser Idee gegenüber zu untersuchen, sein Leben unter dem Gedanken der von ihm deduzierten Idee der Persönlichkeit zu betrachten und dort nach der Antwort auf die Frage nach der Darstellungsmöglichkeit dieser Idee zu forschen; doch wir wollen diese Nachprüfung unterlassen. Aber auch in seiner wissenschaftlichen Leistung, in seiner Philosophie, findet sich mancher mehr stimmungsmässige Ausdruck für seine Auffassung vom Wesen der Persönlichkeit. In der „Kritik der Urteilskraft," wo alle Hauptprobleme seiner Kritiken noch einmal zusammenfliessen, ist die Lehre vom Erhabenen eine der vollsten und reinsten Wiederholungen seiner Auffassung vom Wesen der Persönlichkeit: Das Bewusstsein von der Zugehörigkeit zu einer intelligibeln Welt, das Bewusstsein der Darstellung einer eigenen Welt gegenüber der dynamisch ungeheueren Aussenwelt, löst in uns das Gefühl des Erhabenseins aus und lässt uns die Furcht vor der Massenhaftigkeit der Natur vergessen. Und gross und stimmungsvoll steht das Glaubensbekenntnis in der Methodenlehre der „Kritik der praktischen Vernunft": „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer Bewunderung und Ehrfurcht — der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir — das zweite fängt von meinem Selbst, meiner Persönlichkeit an und erhebt meinen Wert als Intelligenz unendlich durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart".

Suchen wir in Erinnerung an das zu Anfang gesagte Allgemeine über den Persönlichkeitsbegriff das Besondere der Kantischen Formulierung zusammenzufassen, so ist es dies: Der Gedanke der Gestaltung einer individuellen Welt liegt auch im Kantischen Begriffe. Der Grund der Einheit dieser individuellen Welt liegt nach Kant nur im Absoluten der sittlichen Prinzipien und damit zugleich im Individuum und über ihm hinaus. Ferner liegt die Bewusstheit der Prinzipien im Wesen der Kantischen Ethik; seine Ethik handelt überhaupt nur von dem Wollen, das

sich seiner Grundsätze bewusst ist. Wert und Wesen der Persönlichkeit gehen bei Kant ineinander über. Es gibt bei ihm nur Stufen, d. h. Formen der Annäherung an den eigentlichen Wert. Eigentümlich ist seinem Persönlichkeitsbegriff, dass er ihn auf eindeutige, festumschriebene Prinzipien baut. Mag er immerhin vermöge dieser Prinzipien zu einer einseitigen Formulierung gekommen sein, so ist es wenigstens eine konsequente Formulierung, vor der sich alle idealistische Schwärmerei über Persönlichkeit und Individualität verbergen muss. Man bedenke, dass Kant in einer Zeit schrankenloser Betonung der Individualität lebte, dass von allen Seiten Freiheit und Gleichheit ertönte. Und wie Kant in seiner Erkenntniskritik der sich ins uferlose verlierenden Metaphysik ein Ziel setzte und feste Begriffe schuf, so suchte er in seiner „Kritik der praktischen Vernunft" die Ansprüche auf Freiheit auf das rechte Mass und den rechten Begriff zu reduzieren. Auch in der Lehre vom Wesen der Persönlichkeit behält seine Philosophie den Charakter einer Lehre von den Grenzen der menschlichen Vermögen.

Es ist unbestreitbar, dass die begriffliche Formulierung des Wesens und Wertes der Persönlichkeit von Kant aus in vielen Punkten klarer und reicher geworden ist, dass selbst und vornehmlich die Dichtung in Erinnerung an die grosse Kantische Lehre das Problem von immer neuen Seiten gefasst hat, aber es ist ebenso unbestreitbar, dass die sachliche Formulierung Kants teilweise ganz vergessen und in Weite und Breite von Persönlichkeit die Rede ist. Über Kants Persönlichkeitsbegriff liegt etwas Herbes und Kahles, er liegt aber weit ab von aller Sesshaftigkeit und allem Greifen nach zeitlichen Werten, er hat sein gestaltendes Moment im Zeitlosen.

Bericht über den 4. internationalen Philosophenkongress zu Bologna.

Von Dr. G. Falter.

Vom 5. bis 12. April dieses Jahres fand in Bologna der 4. internal. Philosophenkongress statt: eine persönliche Ehrung des Mathematikerphilosophen F. Enriques, der den Vorsitz auf dem Kongresse führte. Kaum eine andre italienische Stadt hat so viel Anrecht darauf, die Stätte eines internationalen wissenschaftlichen Kongresses zu sein. War doch Bologna lange Zeit diejenige Universität, wo die gebildete Jugend aller Länder sich aufhielt. Herr Rektor Punctoni begrüsste denn auch die Teilnehmer als die Kindeskinder einer alten Mutter, die zu deren Jubiläum herbeigekommen wären.

Diesen warmen Ton behielt der Redner der Kantgesellschaft bei, Herr Professor O. Külpe aus Bonn. Er betonte, dass gerade Kant, der Schöpfer eines internationalen Werkes, eines Werkes, das bei allen Nationen Verehrung geniesse, der rechte Genius eines internationalen Kongresses sei. Kant habe es unternommen und ausgeführt, die Philosophie auf eine unabhängige Methode zu gründen, die weder französisch, englisch, italienisch noch deutsch u. s. f. sei, sondern lediglich menschlich allgemein.

Der Kongress, wie er tatsächlich verlaufen ist, stand nun nicht gerade im Zeichen Kants. Es wurde wiederum französisch, englisch, italienisch aber nur in sehr beschränktem Masse deutsch philosophiert. Die meisten der bedeutendsten Vertreter der deutschen Philosophie fehlten. Man sah weder H. Cohen, noch P. Natorp, R. Eucken, Vaihinger, Riehl, Windelband usw. Ein charakteristischer Zug der franz. und ital. Philosophen war der Hang zum Mystizismus, wenn auch das Wort Mystizismus verpönt schien. Das altgewohnte Zauberwort „Intuition" bewährte wiederum seine Werbekraft (Bergson).

Die französische Philosophie, so wie wir sie kennen lernten, bildet einen Gegensatz gegen die Philosophie dieses Volkes, wie sie uns aus dem 18. Jahrh. bekannt ist. Es waren nicht abstrakt rationalistische Denker, es waren vielmehr Dichter, welche die Natur mit liebender Seele umfassen, die zu uns sprachen. Welchen Kontrast bildete hingegen die nüchterne Art des deutschen Vertreters O. Külpe! Die einen, die Franzosen und Italiener, bestrebt die Natur durch die Philosophie zu vermenschlichen, der Deutsche dagegen eifrigst bemüht, allen Anthropomorphismus zu überwinden. Um es vorweg zu nehmen: man schied nicht mit dem Bewusstsein einer erreichten gegenseitigen Verständigung, sondern mit dem Gefühl, in völlig getrennte Welten geblickt zu haben.

Den Festvortrag hielt Herr Enriques über das Problem der Realität. Er zeigte, wie in Wissenschaft und Religion zwei typisch verschiedene Auffassungen der Wirklichkeit mit einander ringen und verfolgte diesen Kampf des wissenschaftlichen und religiösen Denkens durch die Geschichte der Philosophie. Die Konstruktion, so führte er aus, der wissenschaftlichen und der religiösen Wirklichkeit besteht immer im Erkennen und Zugrundelegen von Invarianten: absolut für die Religion, relativ und approximativ für die Wissenschaft. Die Religion stützt sich überall auf das Gefühl und bewertet die Dinge. Sie hat ihr höchstes Kriterium in der Existenz eines höchsten, allervollkommensten Wesens (Gottes). Die Wissenschaft dagegen verfährt rein verstandesmässig und erwartet die Bestätigung ihrer Begriffe durch die Erfahrung. Eben in dieser Verschiedenheit des Standpunktes ist der Grund für die stets erneuten Konflikte zwischen beiden zu suchen. Dieser religiös wissenschaftliche Konflikt kann nicht durch den Agnostizismus geschlichtet werden; er erledigt sich für Enriques durch die Erkenntnis der konstruktiven Tätigkeit des Gedankens, der zwar verschiedene und entgegengesetzte Gemälde der Realität zulässt, in der Wurzel aber mit sich selbst übereinstimmt und so die fundamentale Identität des menschlichen Geistes beweist. In dem gedankenreichen Vortrag fiel es als ein Mangel auf, dass das Verhältnis der Religion zur wissenschaftlichen Ethik nicht gebührend gewürdigt wurde. Der Begriff der Religion blieb in der mystischen Unbestimmtheit des Gefühls eingeschlossen, und so konnten die Ausführungen über den Realitätsbegriff hier am wenigsten überzeugend wirken.

Derselbe Redner sprach in einer der Sektionssitzungen über die Zahl. Hier auf seinem ureignen Gebiet finden wir eine weit grössere Klarheit und Bestimmtheit. Insbesondere sind die Ausführungen über die transfiniten Zahlen von bewundernswerter Klarheit und Schärfe. Immerhin würden sich auch hier gegen den philosophischen Ausgangspunkt mancherlei Bedenken erheben. Überall ist Herr E. bemüht, den Zahlbegriff, soweit als möglich auf elementare Erfahrungen (expériences élémentaires) zu gründen. Aber der sensualistische Standpunkt wird von ihm fortgesetzt durchbrochen; nicht nur durch das Zugeständnis, dass die Natur der Objekte, an welchen diese Erfahrungen gesammelt werden, gleichgültig ist für das Resultat (es zeigt sich vielmehr, dass es immer nur rein gedankliche Determinationen sind, aus denen alle Schlussfolgerungen gezogen werden), sondern auch durch das Zugeständnis, dass die Basis der Arithmetik „se trouve non seulement dans les expériences élémentaires sur les classes d'objets materiellement donnés, mais aussi dans la faculté de l'esprit d'imaginer des expériences plus étendues . . . .“ Dem streng sachlichen Verhalten des Geistes zu seinen Objekten entspricht auch die Tendenz der Ausführungen O. Külpes.

Külpe versuchte die Grundlinie zu einer Geschichte des Realitätsbegriffes zu geben. Für K. ist Realität nicht identisch mit der Fiktion, welche die reinen Gedankendinge der Mathematik erzeugt, auch nicht identisch mit der rein persönlichen Erfahrung. Sie steht vielmehr zwischen beiden und hat gleichsam an beiden teil. Es scheint K. so, als ob die Geschichte der Philosophie aufgefasst werden müsse als eine allmähliche Fortentwicklung vom naiven Realismus zum wissenschaftlichen. Man sieht: der Idealismus kann hier nur die Stelle eines Mittelgliedes übernehmen. Unter diesem Gesichtspunkte verfolgt er den Realitätsbegriff von den Vorsokratikern bis auf Wundt. Sieht man nun zu, worin jener wissenschaftliche Realismus besteht, so ist man erstaunt, in ihm ein sehr idealistisches Moment zu entdecken. K. kommt nämlich zu dem Resultat, dass wir zwar einen strikten, theoretischen Nachweis irgendwelcher Realität nicht zu erbringen vermöchten, da wir sie aber (*zum Zweck der Wissenschaft*) gebrauchen, so postulieren wir Realität und setzen sie. In diesen Äusserungen scheint uns K. sich dem Idealismus stark angenähert zu haben, wenn wir sie mit dem vergleichen, was er in früheren Schriften (Einleitung in die Philosophie z. B.) zu diesem Thema

gesagt hat. Wer ist es denn, der diese Realität setzt? Ist es nicht die wissenschaftliche Vernunft? Und so wäre ja die Realität ein Produkt des wissenschaftlichen Denkens. In der Interpretation Kants aber zeigte sich, dass Külpe sich nicht zu dieser Ansicht bekennt. Schon in seiner früheren Darstellung des Kantischen Systems konnte man sehen, wie für ihn der Gegensatz zwischen Form und Materie der Erkenntnis bestehen bleibt. Er anerkennt nicht, wie die echte und rechte Form des Geistes überall den Inhalt erzeugt; und so kann er denn auch jetzt noch neben der Kantischen „Formalphilosophie" eine Philosophie verlangen, welche die Methoden der einzelnen Naturwissenschaften betrachtet, nach welchen diese beim Setzen der Realitäten verfahren. Es musste uns schon bedenklich machen, dass K. die „Gedankendinge" der Mathematik als Fiktionen bezeichnet. Wir müssen hier darauf dringen, dass Kant die gerechte Forderung Külpes eben durch seine Transszendentalphilosophie erfüllt hat. Denn gerade, was Realität in der Mathematik und der Naturwissenschaft sei, das war das Grundproblem der reinen Vernunft.

E. Boutroux in seinem Vortrag über die Beziehungen der Philosophie und der Wissenschaft nähert sich einer Auffassung des Wesens der Philosophie, welche mit derjenigen Wundts und seiner Schüler annähernd übereinstimmt. Er stellt der Philosophie die Aufgabe, die Wissenschaften gleichsam zu Ende zu denken, sie ihrer Diskontinuitäten zu berauben und durch eine Synthese der einzelnen Wissenschaften zum Wirklichen vorzudringen. Soweit reicht die Übereinstimmung zwischen beiden genannten Denkern. Allein wenn man näher zusieht, so zeigt sich wieder jene charakteristische Differenz zwischen der Philosophie des Franzosen und des deutschen Denkers, auf welche wir schon aufmerksam machten. Denn was Wundt der systematischen, logischen, rein verstandesmässigen Arbeit anvertraut, das wird für B. zu einem Werke der Intuition. Zwar verwahrt sich B. dagegen, dass die Philosophie etwas mit dem Mystizismus gemeinsam habe und er scheint in der Tat auch die Intuition als eine Funktion der Vernunft aufzufassen. Sie ist immerhin dem rein abstrakten Denken entgegengesetzt. Das Gefühl und der Affekt haben hier ihre Rolle zu spielen, und es ist nicht eigentlich Wissenschaft sondern Kunst, was nach B. das Wesen der Philosophie ausmacht. Die Schwächen einer solchen Auffassung sind übrigens B. selbst nicht ganz entgangen; denn wenn er sein Referat mit dem Satze schloss:

La philosophie comme tendance existe plus que la philosophie comme système, so verrät sich hierin doch die Einsicht, dass die der Philosophie von ihm gestellte Aufgabe im Wesentlichen unlösbar ist. Eine Philosophie als System wäre von diesem Standpunkte aus ja nur denkbar, wenn alle einzelnen Wissenschaften bereits am Ziele wären. Versucht aber der Philosoph die einzelnen Wissenschaften „gleichsam zu Ende zu denken“ (ein Ausdruck, der sich auch bei Wundt gelegentlich findet), so kann nichts anderes als Träume und vage Ahnung dabei herauskommen. Uns scheint es vielmehr, dass die Aufgabe der Philosophie und das, was sie mit den exakten Wissenschaften verbindet, in der Untersuchung und Prüfung der Prinzipien der Wissenschaften liegt.

Konsequenter noch als Boutroux leugnet Barzelotti nicht nur die Existenz sondern auch die Möglichkeit eines Systems der Philosophie für unsere Zeit. Die Beweisgründe allerdings, die er hierfür anführte, waren sehr schwach und bestanden im Wesentlichen in der Konstatierung der angeblichen Tatsache, dass es heute weder in Frankreich, noch in England, Amerika, Deutschland u. s. f. einen Systematiker der Philosophie gäbe, sowie in der allerdings nicht zu leugnenden Unmöglichkeit, dass ein Mensch das Wissen der ganzen Zeit zu beherrschen und zusammenzufassen vermöchte. Wir aber werden hierdurch nur in dem Zweifel bestärkt, ob hier ein richtiger Begriff der Philosophie zu Grunde gelegt ist. Barzelotti nun will der Philosophie als Ersatz die Begriffe des Wertes und des Inhaltes des Wahren zusprechen. Wie aber soll der Inhalt des Wahren gestaltet sein, der sich nicht zum System zu gestalten vermöchte?

Ihren reinsten und schönsten Ausdruck hat die französische Philosophie unserer Zeit in Bergson gefunden. Aber gerade bei ihm zeigt sich auch sofort, dass wir es in seiner Philosophie nicht eigentlich mit Wissenschaft, sondern mit Kunst zu tun haben. Man darf nur darauf achten, wie er das methodische Verhalten der Wissenschaften gegen die Natur unterscheidet von demjenigen, welches nach seiner Meinung dem Philosophen angemessen ist. Die Wissenschaft steht der Natur misstrauisch und gleichsam in Fechterstellung gegenüber. Sie ist ihr etwas Fremdes und Äusserliches, das sie zu beherrschen bestrebt ist. In der Philosophie dagegen folgt der Gedanke mit Sympathie demselben Lauf wie das Wirkliche. Er lebt sozusagen das Leben der Dinge und ist in einem Zustand der Unmittelbarkeit mit dem Kosmos. Wir hören

den Dichter sprechen, der die Natur mit den Gefühlen und Hoffnungen seines Herzens beseelt; der auch im Toten das Lebendige, im Starren die Bewegung sieht. So ist es denn auch für Bergson eine grosse Intuition, welche allen Philosophen die einfache Formel gegeben hat, auf die sich ihr System zurückführen lässt. In ihr aber erkennen wir eine Projektion ihrer Persönlichkeit. Die Philosophie ist Lebenslehre. Das Leben ist die metaphysische Realität, von welcher aus der Philosoph das Sein begreift. Als Bergson uns diese Gedanken entwickelte, waren sie selbst von Leben erfüllt: es war der gestaltende Geist einer Dichterseele, die ihnen, wenn auch nur für den Augenblick Überzeugungskraft verlieh.

Wollte man aber, aus diesem Rausch erwachend, zu einer festen und gesicherten Stellung gelangen, so durfte man nur sehen, was aus diesen Gedanken bei dem Grafen von Keyserling geworden ist, welcher Bergson als den Vollender Kants feierte. Auch für ihn ist es das Leben, in welchem wir die reine metaphysische Realität suchen müssen. Aber was sich bei Bergson als eine dichterische Intuition gibt, das versucht Keyserling mit Gründen des Verstandes zu stützen. Da zeigt sich die Schwäche der ganzen Position. Wir wollen hier mit K. nicht rechten: die Art seiner Kantinterpretation ist längst überholt und widerlegt, und die 3 Gründe, welche er für die metaphysische Realität des Lebens anführt (1. das Schöpferische, 2. das Überindividuelle, 3. das Überempirische), können nur dazu dienen, das Problematische des ganzen Ausgangspunktes zu enthüllen. Was dem Dichter erlaubt ist, ist dem Forscher hier versagt; und gerade über den Begriff des Lebens hätte Keyserling von Kant manches lernen können.

Mit den bis jetzt besprochenen Reden ist die Fülle des Gebotenen noch lange nicht erschöpft. Soll indessen unser Referat nicht zu sehr anschwellen, so müssen wir Beschränkung üben. Es sei daher nur noch kurz erwähnt, dass in den Plenarsitzungen noch folgende Redner zu Worte kamen: F. Tocco sprach über die platonische Frage und nahm eine zwischen Natorp und Gomperz vermittelnde Stellung ein, die er am Parmenides und Timaeus erläuterte. Herr Schiller redete in pragmatistischem Sinne über den Irrtum. Weder ihm noch dem Göttinger Dozenten L. Nelson, der über die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie sprach, gelang es, den Kongress in Erregung zu bringen. Nelson trug im Wesentlichen die Gedanken vor, welche er in seinem grösseren

Werke: Die Unmöglichkeit des Erkenntnisproblems niedergelegt hat. Nach seiner Meinung besteht der Kritizismus in der Zurückführung des Wissens auf eine nicht anschauliche, unmittelbare Erkenntnis. Es kann hier nur kurz darauf hingewiesen werden, wie in dieser angeblich Friesschen Formulierung der Geist des Kritizismus völlig verloren geht. Dieser liegt im transzendentalen Beweis. Die Neofriesianer bleiben durchweg beim metaphysischen a priori hängen. Die geistreichen Ausführungen des französischen Soziologen Dürckheim über: les jugements de valeur et les jugements de réalité führten zu einer interessanten Diskussion, an welcher sich vornehmlich de Roberty beteiligte, der gegenüber dem Redner betonte, dass die jug. de valeur *nur* im sozialen Leben, nicht aber in der Naturwissenschaft am Platze seien.

Der Mathematiker Poincaré unterscheidet sich von seinen Landsleuten durch die objektive und von keinem Gefühlsmoment getrübte Betrachtungsart der Dinge. Sein Vortrag über die Entwicklung der Naturgesetze verrät überall den scharfen mathematischen Denker, welcher nicht ohne Erfolg bemüht gewesen ist, über die Prinzipien der exakten Wissenschaften zur Klarheit zu kommen. Er wirft die Frage auf, ob die Naturgesetze veränderlich seien. Es zeigt sich nun, dass eine Beantwortung dieser Frage nur möglich ist, wenn man die Frage (im philos. Sinne) genauer präzisiert. Die Frage: les lois considérées comme existant en dehors de l'esprit qui les crée ou qui les observe sont-elles immuables en soi? ist unlösbar, weil sie sinnlos ist. Immer muss sich die Untersuchung in den Grenzen der Erscheinungswelt, d. h. in den Grenzen der möglichen Erkenntnis halten. Dann aber verlangt das gestellte Problem die Lösung, welche zuerst paradox erscheinen mag, dass eine Veränderung der Naturgesetze nur denkbar ist, unter der Voraussetzung ihrer Unveränderlichkeit. Die Paradoxie verschwindet, indem ausgeführt wird, dass die verschiedenen Naturgesetze, wie sie die verschiedenen Zeiten bei verschiedenem Stande des Wissens aufgestellt haben, sich bei fortschreitender Wissenschaft immer zurückführen lassen müssen auf eine gemeinsame, beide umfassende Formel. Es ist also das idealistische Prinzip der Rationalität des Seins, von welchem ausgehend Poincaré das Problem angreift und löst.

Soll nun über die Arbeit in den Sektionen berichtet werden, so muss zuerst betont werden, dass es dem Referenten unmöglich

war, allen Sitzungen beizuwohnen, weil in 8 Sektionen gleichzeitig gearbeitet wurde. Um nun nicht allzusehr mit dem Thema wechseln zu müssen, wollen wir zuerst diejenigen uns bekannt gewordenen Arbeiten berücksichtigen, welche sich mit log. und erkenntnistheoretischen Fragen beschäftigen. Es sei zuerst L. Losskij: Die Erkenntnistheorie und das Problem des Erkenntnisursprungs erwähnt. Wir können dem Verf. in seiner prinzipiellen Auffassung zustimmen. Die Erkennistheorie wird als eine Theorie der Wahrheit behauptet, welche nicht in eine biologische, psychologische oder physiologische Auffassung der Genesis der Erkenntnis verwandelt werden darf. Es ist die Verteidigung der reinen Logik gegen den Psychologimus.

Um die Stellung von Logik und Arithmetik handelt es sich in dem Vortrag von A. Padoa (Genua): D'où convient-il de commencer l'Arithmétique? Hier stehen sich gegenüber die Anschauungen von Russell und Whitehead auf der einen Seite und Peano auf der andern. Die ersteren sind der Ansicht, dass die Logik imstande sei, die Grundbegriffe der Arithmetik restlos zu definieren, während Peano vielmehr die Meinung vertritt, dass zu den logischen Gesetzen neue und charakteristische Grundbegriffe hinzukommen müssen, wenn man von der Logik zur Arithmetik übergeht. Dieser letzteren Meinung tritt Padoa bei, indem er nur die von Peano aufgestellten 3 spezifischen, arithmetischen Grundbegriffe zurückführen will auf den einzigen des couple (Paar). Wenn man genauer zusieht, so ist es die zeitliche oder räumliche Anordnung der Elemente, welche die Arithmetik neu hinzubringt. Le couple est donc le premier exemple de succession, l'expression primordiale du concept d'ordre. Zu diesem Resultat aber gelangen Peano und Padoa nur durch ihren nominalistischen Ausgangspunkt. Erklärte doch auch Padoa sogleich bei Beginn seines interessanten Vortrags, er wolle sich bei seinen Untersuchungen placer au point de vue de l'expression. Wir halten die zu Grunde liegende nominalistische Auffassung für verfehlt. Nach unserer Meinung handelt es sich in der Logik nicht um die Kombination fertiger Ausdrucksformen, sondern um erzeugende Gesetze des Denkens. So müssen wir denn auch den Begriff der Zeit und der Ordnung der Logik zuweisen und können die von P. gegebene Trennung von Logik und Arithmetik nicht annehmen.

H. Driesch, der die „Grundzüge einer neuen Ordnungslehre" in dem Vortrag über den Begriff des Werdens kurz dar-

gelegt hat, will zwar diese Ordnungslehre weder mit der Erkenntniskritik noch mit der Metaphysik identifiziert haben. Dennoch ist in ihr von logischen Problemen die Rede. Mögen die von ihm aufgestellten Kategorien des Werdens (Einzelheitsverknüpfung und Einheitsverknüpfung), wie Driesch richtig betont, keine Stammbegriffe sein, sie versuchen logische Probleme zu lösen. Natürlich müssen ihm seine Untersuchungen hier wie in allen seinen Schriften zur Rechtfertigung seiner neovitalistischen Grundanschauungen dienen. Im Werden handelt es sich um die Verknüpfung zweier „Jetzt-Hier-So-Zustände" des Erlebens. Nun lautet der oberste Grundsatz der Ordnungslehre vom Werden: „Mannigfaltigkeitsgrad kann sich im Werden nicht von selbst erhöhen"; es kommt nämlich jedem „Jetzt-Hier-So Zustand" ein bestimmter Mannigfaltigkeitsgrad zu, d. h. er wird als Satzung gekennzeichnet durch eine bestimmte Anzahl verschiedener Arten von durch reine Solchheit (Qualität) gekennzeichneten Gliedern, jeweils durch eine bestimmte Anzahl von Einzigkeiten vertreten und durch eine bestimmte Anzahl von Beziehungsarten ebenfalls jeweils in bestimmter Einzigkeitsanzahl. Dieser Mannigfaltigkeitsgrad darf sich im Werden nicht erhöhen. Wo dies nun faktisch doch eintritt und sich keine frühere Werdeeinzelheit räumlicher Art auffinden lässt, welche durch ihr Hinzukommen diese Erhöhung erklärt, muss das Denken erklärende Agentien ersinnen. Sie fallen verschieden aus für die Einzelheitsverknüpfung der unbelebten Natur und für die Einheitsverknüpfung der belebten Natur. Da sind wir denn angelangt bei „der Annahme unräumlicher, lenkender beziehungs-manigfaltigkeits-erhöhender Agentien" für die organische Welt. Wir würden schon den Ausgangspunkt der ganzen Ordnungslehre angreifen. Es ist ein Grundfehler, den Driesch mit den Vertretern der immanenten Philosophie teilt, dass er der unmittelbaren Tatsächlichkeit des individuellen Erlebnisses eine bestimmte Qualität, ein Sosein zuschreibt. Es findet sich bei Driesch auch der Ausdruck Satzung hierfür. Dennoch aber erscheint es, dass die Augenblickserlebtheit zur Grundlage gemacht wird und man fühlt sich bei seinen Ausführungen an Schuppes „echte Gattungen" erinnert, die ja auch dem unmittelbar Gegebenen eignen. Der ganze Ausgangspunkt von individuellen Ich scheint uns verfehlt.

Zum Schluss unseres Berichtes wollen wir uns dem Gebiet der Moral-Sozial- und Rechtsphilosophie zuwenden. J. Kohler

sprach über die formale und materielle Natur des Versprechens. Der von philosophischer Bildung getragene Redner zeigt historisch die Entwicklung des Versprechens von den Zeiten der animistischen Anschauung bis zum hochentwickelten Monotheismus. In der Zeit des Monotheismus nahm der Vertrag, der früher strenge, unlösbare Formen hatte, einen anderen Charakter an. Jetzt war es der Gott, der die Vermittlung zwischen Schuldner und Gläubiger übernahm. Der Schuldner (resp. der Bürge) unterwarf sich dem Fluche Gottes und der Gläubiger hatte die Möglichkeit, diesen Fluch zu verwirklichen. Da der Anlass nun, ein Versprechen zu tun sehr verschiedenartig sein kann, kommt es vor, dass das Versprechen einen unmoralischen oder unvernünftigen Inhalt hat. So versprach man z. B. sein eigenes Leben oder das Leben seiner Kinder. Infolgedessen entstand eine Reaktion gegen die absolute Gewalt des formalen Versprechens. Man kam zur Ansicht, dass Gott von einem solchen Versprechen entbinden könne. Der religiöse Gedanke wurde ethisch und juristisch. Das Versprechen wurde aus den Banden der Religion in die der Ethik entlassen. Der Gläubiger wurde in einem solchen Falle genötigt, den Schuldner von seinem Eide zu entheben. Dies ist auch noch der heutige Rechtsstandpunkt, der besonders im internationalen Recht von Bedeutung ist. So musste der Berliner Vertrag aufhören, als die Annexion Bosniens und der Herzegowina im Interesse der Kultur notwendig ward. Die Humanität ist die höhere Einheit, unter der K. die materiale und formale Natur des Versprechens philosophisch einwertet. Pathologische Zustände, Obligationen, die einen sinnlosen, unmoralischen Inhalt haben, sind zu unterdrücken, damit die Kultur in ihrer Reinheit sich entwickeln kann.

Nach ihm sprach Perozzi (Bologna) über socialismo giuridico. Er versucht zu beweisen, dass der Sozialismus Religion ist, keine mystische, sondern eine natürliche. Er ist: Negation der Armut. Unter juridischem Sozialismus versteht P. die Übertragung des gemeinen Sozialismus in die Termini des Rechtes. P. ist nun der Ansicht, dass diejenigen von den sozialistischen Sätzen kein Recht werden, die auf das innerste Wesen der sozialistischen Idee gehen, dass dagegen diejenigen Recht werden können, welche den Tendenzen, die sich an diese allgemeine Idee knüpfen, angehören, vorausgesetzt, dass sie die Persönlichkeit respektieren und nicht Opfer an individuellen Energien verlangen. P. hat dabei übersehen, dass ein Gegensatz zwischen dem Einzelnen und der Allheit

nicht besteht im Sozialismus, wenn man ihn als ethisches (d. h. wissenschaftliches) System auffasst.

Lutoslawsky exemplifizierte in seinem Vortrage über die metaphysische Realität der Nationen zur Erhärtung seiner These auf Polen und seinen geistigen Charakter. In der Diskussion betonte B. Croce mit Recht gegen ihn, dass die Charaktere der Nationen der Geschichte entnommen sind; dass sie daher nicht verwandelt werden können in Wesen und metaphysische Kategorien und nicht dazu dienen können, Kriterien abzugeben, um die Geschichte zu beurteilen und noch viel weniger als Regel, die in der Praxis den Nationen den Weg angeben könnte, den sie zu befolgen hätten.

K. Sternberg (Berlin) sprach über die Durchführung der kritischen Ethik in Kants ethischen Schriften — das einzige Referat über Kant —. Die Ausführungen St. kranken durchweg an dem Missverständnis des Begriffes der Form. Die Form bedeutet bei Kant den *inhalterzeugenden* Begriff des Gesetzes. Aber dieser Begriff wird in der Ethik zur Idee. Wenn man also auch sagen muss, dass das Sittengesetz im Kantischen Sinne seinen Inhalt aus sich hervortreibt, so braucht man deswegen doch noch nicht jener Konsequenz zu verfallen, welche Sternberg mit Recht bekämpft, dass nämlich die Kantische Ethik sich einen bestimmten Kulturzustand herausgesucht habe und ihn als den absolut wertvollen nachzuweisen suchte. St. ist natürlich völlig in seinem Recht, wenn er gegen eine solche Auffassung Kants opponiert. Aber seine eigne vermag Kant auch nicht gerecht zu werden. Dies erhellt deutlich aus dem, was Sternberg über die angebliche Metaphysik der sittlichen Natur bei Kant aufgestellt hat. Es ist dabei verkannt, dass der homo noumenon Idee ist. So bleibt auch die Verwirklichung des Sittengesetzes ewig Aufgabe der menschlichen Vernunft und der kategorische Imperativ gibt nur die Methode an, sich der Verwirklichung der sittlichen Idee anzunähern.

Es seien schliesslich noch folgende Vorträge erwähnt, deren Inhalt wir gern referierten, wenn nicht raumtechnische Schwierigkeiten entgegenstünden: Adolf Dyroff: die Aufgaben der Renaissance-Philosophie; Greg. Itelson: Grundzüge des Nomologismus; Moritz v. Karman: das System der ethischen Ideen und die Entwicklung der Sittlichkeit; R. Assagioli: il Subcosciente; Vidari (Turin): i concetti di fine e di norma in etica;

Martin Meyer: Zur religiösen Frage in der heutigen Zeit; H. Dingler: Über den Zusammenhang der apriorischen Gesetze mit der Erfahrung in den exakten Wissenschaften; G. Tarozzi: Il contenuto morale della libertà nel nostro tempo.

Hiermit wollen wir unsern Bericht schliessen. Dankbar sei auch an dieser Stelle der freundlichen und entgegenkommenden Aufnahme gedacht, welche die Kongressisten in der Universitätsstadt κατ᾽ἐξοχήν Bologna und der alten Kaiserstadt Ravenna gefunden haben. Der nächste Kongress wurde auf das Jahr 1914 festgesetzt und soll in London stattfinden.

Anhang
seitens der Redaktion.

Durch die Güte des Herrn Professor Dr. Külpe in Bonn sind wir in die angenehme Lage versetzt, die in dem vorstehenden Artikel erwähnte Ansprache desselben an den Kongress hier im nachträglich fixierten Wortlaut mitzuteilen. Professor Dr. Külpe war der offizielle Vertreter der Kantgesellschaft in Bologna und wurde als solcher zugleich zum Sprecher für alle auf dem Kongress vertretenen Gesellschaften, Zeitschriften usw. gewählt.

Ew. Königliche Hoheit!
Hochansehnliche Versammlung!

Der hochverdiente Begründer und Leiter der Kantgesellschaft, Herr Geheimrat Vaihinger, ist leider verhindert, den internationalen Kongress für Philosophie zu besuchen und zu begrüssen, und hat mich beauftragt, ihn und damit die Kantgesellschaft zu vertreten. Zugleich ist mir in dieser meiner Eigenschaft als Abgeordneten der Kantgesellschaft die ehrenvolle Aufgabe übertragen worden, im Namen der zahlreichen hier anwesenden Delegierten von gelehrten Körperschaften, Hochschulen, Akademien, Gesellschaften der altehrwürdigen Stadt und Universität Bologna, deren ernste Schönheit uns allen tiefen Eindruck gemacht hat, unseren ergebensten Dank für die gastliche Aufnahme auszusprechen, die wir hier finden, und dem Kongress und seinem verehrten Präsidenten, Herrn Prof. Enriques, die allerbesten Wünsche für das Gedeihen und den Erfolg des Kongresses zu übermitteln.

Wir sind überzeugt, dass dieser Kongress sich seinen Vorgängern würdig anschliessen wird. Dafür bürgt zunächst die vielhundertjährige Tradition ernster und bedeutender Studien, die uns in den Räumen der herrlichen alten und der grossen neuen Universität umweht und aus vielen Erinnerungstafeln und Wappen und mancher hervorragenden Leistung künstlerischer

Blütezeiten zu uns redet. Dafür bürgt aber auch das in Italien lebhaft fühlbare Anwachsen philosophischer Interessen und Arbeiten und die erfreuliche starke Beteiligung gerade der Jugend an der Vorbereitung und Organisation des Kongresses. Dafür bürgt nicht am wenigsten das hohe Protektorat seiner Majestät des Königs, dessen innere Stellung zu den philosophischen Problemen bekannt ist und der durch die Entsendung eines Anverwandten seines Königlichen Hauses zur Eröffnungsfeier die Anteilnahme seines ganzen Landes und Volkes an unseren Bestrebungen bekundet und sichert.

Wenn wir im Namen Kants den Kongress begrüssen, so wissen wir, dass wir es dem Königsberger Weisen vornehmlich zu danken haben, dass Philosophie überhaupt auf internationalen Kongressen gepflegt werden kann. Kant hat ja mit besonderem Nachdruck die wissenschaftliche, von Zeit und Nationalität, von Meinung und Willkür unabhängige Methode der philosophischen Arbeit betont und zu begründen gesucht. In seiner Schule erscholl der eindringliche Ruf nach einer Philosophie ohne Beinamen. So sei auch der internationale Kongress ein Symbol dafür, dass es nicht eine italienische oder französische, eine englische oder deutsche Philosophie *sui generis* gibt, sondern dass nur eine philosophische Wissenschaft existiert, der wir in mannigfaltigen Formen und Zungen, aber in sachlicher Einheit und gleicher Intention unsere besten Kräfte widmen. Diese Gemeinsamkeit der Arbeit an gleichen Zielen und nach gleichen Methoden hat bereits ihre Früchte getragen. In ihrem Zeichen werden auch wir der Philosophie den alten Ruf wahren und mehren, die Quelle aller Wissenschaft und zugleich ihr Ziel zu sein und zu bleiben.

So möge der vierte Kongress uns bereichern und vertiefen, zur Verständigung beitragen und den allgemeinen Fortschritt der Erkenntnis fördern!

Zur Vervollständigung des von Herrn Dr. Falter gegebenen Referates mag schliesslich noch folgende Mitteilung dienen. Unter den dem Kongress übergebenen Druckschriften befand sich auch das erste Exemplar des von H. Vaihinger herausgegebenen Werkes: „Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche.“ (Berlin, Reuther & Reichard 1911, XXXVI u. 804 Seiten). Das dem Kongress gewidmete Werk wurde im Auftrag des Herausgebers und zugleich Verfassers durch den Präsidenten des Kongresses, Herrn Professor Enriques, dem Kongress mit einer entsprechenden Ansprache übergeben. Jeder Kongressteilnehmer erhielt einen Separatabdruck des Titels, der beiden Vorreden und der Inhaltsangabe des Werkes (XXXVI SS.). Die darin abgedruckte Widmung des Werkes an den Kongress, in italienischer Sprache, lautet auf Deutsch:

„Dem philosophischen Kongress in Bologna bringe ich dieses Werk dar als einen Gruss aus der Heimat Kants und Nietzsche's, zugleich in dankbarer Erinnerung an den Bologneser Professor Cavalieri (gestorben 1647), welcher als einer der scharfsinnigsten Gelehrten seiner Zeit, zuerst mit klarem Blick erkannt hat, dass das Unendlich-Kleine, welches er das

Indivisible nannte, nichts ist als eine nützliche Fiktion und als ein Kunstgriff des menschlichen Geistes. Es ist eine glückliche Konstellation, dass der Präsident des Bologneser philosophischen Kongresses, Professor Enriques in Bologna, ein würdiger Nachfolger Cavalieri's, in seinem Werk über „Die Probleme der Wissenschaft" ebenfalls klar und scharfsinnig nachgewiesen hat, dass in der Mathematik und in der Naturwissenschaft Hilfsbegriffe gebraucht werden, welche zwar widerspruchsvoll, aber nützlich sind, und welche der menschliche Geist, mit dem Bewusstsein ihrer Falschheit, doch als zweckmässige Instrumente der Forschung gebraucht; so sei dem von ihm geleiteten Kongress dieses Werk empfohlen, welches zum ersten Mal in allgemeiner und umfassender Weise das Problem der Fiktionen behandelt."

Rezensionen.

Adickes, Erich, Dr. Untersuchungen zu Kants physischer Geographie. Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck); Tübingen 1911. (344 S)

Der Entstehungsgrund des vorliegenden Werks, dessen Drucklegung durch eine materielle Unterstützung der Kgl. Preuss. Akademie der Wissenschaften gefördert wurde, liegt in der Beschäftigung des Verfassers mit dem Kantischen Nachlasse, dessen Bearbeitung er für die Akademie-Ausgabe der Kantischen Werke übernommen hat. In dem handschriftlichen Nachlass Kants befinden sich nämlich einige Blätter, die von der physischen Geographie handeln, welche bekanntlich der Gegenstand eines Kantischen Lieblingskollegs war und die ja auch von Kant erst in den Lehrplan der Königsberger Universität eingeführt wurde. Als Herausgeber des Kantischen Nachlasses und somit auch dieser Blätter erwuchs Adickes die Aufgabe, die letzteren entwicklungsgeschichtlich zu untersuchen; denn ohne eine solche Untersuchung könnte von einer wirklich wissenschaftlichen Behandlung der Kantischen Fragmente keine Rede sein. Diese historisch-genetische Bearbeitung der physischen Geographie Kants ist nun der Inhalt des vorliegenden Werks.

a) Der erste Teil der Untersuchung behandelt die „Entstehungszeit und Komposition der auf Kants Vorlesung über physische Geographie zurückgehenden Kolleghefte (einschliesslich Rinks Ausgabe).“ Zunächst geht Adickes auf den Streit zwischen Vollmer und Rink ein, welche ja — Vollmer 1801/4, Rink 1802 — die ersten Ausgaben der Kantischen Vorlesung über physische Geographie veranstaltet haben. Vollmers Ausgabe hatte schon Kant selbst mit grosser Entschiedenheit abgelehnt; Adickes bestätigt das Kantische Urteil durch den Nachweis, dass in der Vollmerschen Edition nur sehr wenig von Kant selbst herrührt, vielmehr $^4/_5$ der ganzen Ausgabe nicht auf Kant, sondern auf den Herausgeber Vollmer zurückgeht, so dass also die Vollmerschen Ergänzungen das spezifisch Kantische vollständig erdrücken.

Ist auf diese Weise für uns der Quellenwert der Vollmerschen Edition sehr stark in Frage gestellt, so liegen die Dinge doch wesentlich günstiger bei der bekannten Rinkschen Ausgabe, die ja auch von Gedan in der „philosophischen Bibliothek“ des Dürrschen Verlags ediert wurde und demnächst noch einmal von Gedan in der Akademie-Ausgabe der Kantischen Werke herausgegeben werden wird. Freilich zeigt die Adickessche Untersuchung, dass man auch die von Kant selbst gutgeheissene Ausgabe Rinks nicht vorbehaltlos als durchweg authentische Wiedergabe der Kantischen Vorlesung akzeptieren darf, wie das bisher meistens geschah. Adickes weist in wohl überzeugender Weise nach, dass von den drei Quellen Rinks, die dieser als von Kant selbst ausgearbeitete Hefte bezeichnete, nur eine einzige eine wirklich Kantische Originalhandschrift ist, während die beiden anderen nur Nachschriften resp. Ausarbeitungen des Kantischen Kollegs sind, welche freilich von Kant selbst korrigiert und mit Randbemerkungen versehen worden sind. Die Kantische Originalhandschrift enthält den Text zu den Diktaten, die Kant in seinem Kolleg gegeben hat. Die Ausarbeitung des Diktattextes durch Kant

setzt Adickes mit guten Gründen in den Jahren 1756/9 an; die von Kant später vorgenommenen Änderungen erweisen sich als relativ sehr geringfügige.

Dieser Kantische Diktattext liegt nun einer Anzahl der auf uns gekommenen Kollegheftc, die Kants physische Geographie behandeln, zugrunde. Bei diesen Heften lassen sich zwei Grundtypen unterscheiden, die offensichtlich auf zwei verschiedene schriftliche Vorlagen zurückgehen. Sie sind zweifellos nicht nach dem Diktat Kants niedergeschrieben worden; vielmehr handelt es sich um Abschriften der Kantischen Originalhandschrift. Überhaupt handelt es sich bei fast sämtlichen uns erhaltenen Kollegheften der Kantischen Vorlesung über physische Geographie nur um Abschriften und Kompilationen; nicht mehr als zwei sind als wirkliche Nachschriften des Kantischen Kollegs anzusprechen: mit völliger Gewissheit die Fragmente des Herderschen Hefts; mit einiger Wahrscheinlichkeit ein im Nachlass Rudolf Reickes befindliches Heft.

Die Untersuchung dieser Kollegheftc durch Adickes ist nun von einem Interesse, das weit über ihren eigentlichen Gegenstand hinausreicht; denn die Resultate, die Adickes bei seiner Bearbeitung der angeblichen „Nachschriften" des Kantischen Kollegs über physische Geographie im besonderen gefunden hat, werden zweifellos fruchtbar gemacht werden können für die Behandlung, die man den „Nachschriften" Kantischer Kollegs im allgemeinen angedeihen lassen muss. Man wird vorsichtiger als bisher bei der Anerkennung irgendwelcher Kollegheftc als wirklicher Nachschriften sein müssen; vielmehr wird man erst einmal genau festzustellen haben, ob es sich nicht um Abschriften oder gar Abschriften von Abschriften oder Kompilationen handelt. Eine solche Feststellung ist von höchster Bedeutung; denn von ihr hängt es schliesslich ab, in welchem Grade wir ein solches Kollegheft als authentische Interpretation Kantischer Anschauungen ansehen können.

Es war die durch mühevolle philologische Studien erlangte Einsicht in die überaus komplizierten Relationen der einzelnen Kollegheftc der Kantischen Vorlesung über physische Geographie zueinander, die Adickes von der Unmöglichkeit überzeugten, dass es sich durchweg um einfache Kollegnachschrifteu handeln könne; vielmehr konnten in fast allen Fällen nur Abschriften oder Kompilationen in Betracht kommen. Und diese Tatsache setzt ihrerseits voraus, „dass in Königsberg das Abschreiben von Kollegheften, die auf Kants Vorlesungen zurückgingen, ein blühender Industriezweig gewesen ist." Nur unter der Annahme, dass Nachschriften Kantischer Kollegs geradezu gewerbsmässig abgeschrieben und kompiliert wurden, ist es möglich, die Schwierigkeiten zu heben, die sich aus den komplizierten Beziehungen der einzelnen Kollegheftc der physischen Geographie Kants zueinander ergeben. Und was von diesen Heften gilt, das gilt natürlich von allen uns überkommenen Kollegheften Kantischer Vorlesungen überhaupt, für deren philologische Bearbeitung mithin die Adickessche Untersuchung vorbildlich und massgebend ist.

b) Im zweiten Teile seines Werks gibt Adickes einen „Quellennachweis für die Abschnitte Europa und Amerika in Kants Diktattext;" er stellt hier einen Teil des Kantischen Diktattexts mit den einschlägigen Partien der von Kant benutzten Quellenschriften zusammen. Hierbei ergeben sich nun zwei nicht uninteressante Tatsachen!

Zunächst stellt sich heraus, dass sich für den Kantischen Diktattext fast keinerlei Quellenmaterial findet, welches über das Jahr 1759 hinausgeht. Hierin liegt ein wichtiger Berechtigungsnachweis für die vorher angegebene Datierung des Kantischen Textes durch Adickes; denn die Tatsache, dass die Kantischen Quellen nur bis 1759 reichen, macht es in höchstem Masse wahrscheinlich, dass Kant eben auch in dieser Zeit seinen Diktattext im wesentlichen ausarbeitete, da er bei einer späteren Komposition auch sicherlich spätere Quellen benutzt haben würde.

Ausserdem zeigt es sich, dass Kant sich mit einer ganz erstaunlichen und für unsere heutigen Verhältnisse beinahe unverständlichen Unselbständigkeit an seine Quellen anschloss; es fehlt fast jegliche individuelle Ausgestaltung des Quellenmaterials. Aber mit Recht weist Adickes darauf hin, dass der Diktattext Kants „zu den frühesten literarischen Produkten seiner Feder gehört“ und dass ferner damals „der akademische Unterricht sich vielfach nicht über das Niveau des heutigen Schulunterrichts an den oberen Klassen der höheren Lehranstalten erhob;“ ich füge noch hinzu, dass es in jenem bekannten Reskript des Ministers von Zedlitz den akademischen Lehrern ja geradezu zur Pflicht gemacht wird, ihrem Unterrichte irgendein Kompendium zugrunde zu legen. —

Dies wären die Ergebnisse der vorliegenden Untersuchungen; und ich kann es mir nicht versagen, meine uneingeschränkte Bewunderung für die ungeheure philologische Arbeitsleistung auszudrücken, welche dies Werk zu seiner Voraussetzung hat. Noch dazu handelt es sich doch um ein Gebiet, das dem Philosophen Adickes eigentlich völlig fern liegt, wie er auch selbst ausdrücklich hervorgehoben hat; umso grösser waren also die Schwierigkeiten, denen er gegenüberstand. Zur Zeit Kants war das noch anders; Kant las ebenso gern über Anthropologie und psysische Geographie wie über Metaphysik und Logik. Die Entwicklung der Wissenschaften im 19. Jahrhundert hat eine solche Beherrschung aller wissenschaftlichen Forschungsresultate durch einen einzigen Menschen unmöglich gemacht und mit einer weitgehenden Differenzierung und Spezialisierung der Wissenschaften auch auf wissenschaftlichem Gebiete einen sukzessiven Progressus der Arbeitsteilung herbeigeführt. Umso mehr muss man es anerkennen, dass die hier vorliegenden Untersuchungen nicht von einem geographischen Fachspezialisten, sondern von einem Philosophen unternommen worden sind, was vielleicht gewisse Nachteile, aber zweifellos auch seine grossen Vorzüge hat.

Berlin. Dr. Kurt Sternberg.

Simmel, Georg. Hauptprobleme der Philosophie. G. J. Göschensche Verlagshandlung; Leipzig 1910. (175 S.)

Die Göschensche Verlagsbuchhandlung, die eifrig bestrebt ist, die Resultate des modernen wissenschaftlichen Denkens einem weiten Kreise von Gebildeten zugänglich zu machen, hat die philosophische Bibliothek ihrer bekannten Sammlung in letzter Zeit durch zwei wertvolle Bändchen vermehrt: durch das treffliche Kantbuch von Bruno Bauch, das ich an anderer Stelle schon gewürdigt habe, sowie durch Simmels „Hauptprobleme der Philosophie“, die hiermit zur Anzeige gelangen sollen.

Dem Zweck der „Sammlung Göschen“ entsprechend behandelt Simmel die nach seiner Meinung wichtigsten philosophischen Probleme in anschaulicher und auch relativ verständlicher Weise, um so in ihr Verständnis und damit eben in die Philosophie überhaupt einzuführen. Das Charakteristikum dieser Einführung, das sie von vielen ähnlichen Versuchen unterscheidet und zugleich auch ihr eigentliches Verdienst ausmacht, ist der von Simmel eingeschlagene Weg: er will nicht irgendeine bestimmte Philosophie, sondern er will philosophieren lehren. Deshalb legt er dem Leser nicht einfach die fertigen Resultate der verschiedenen philosophischen Systeme vor; vielmehr sucht er den Prozess des geistigen Schaffens darzulegen, der diesen Systemen zugrunde liegt, und somit die letzteren als die Reaktion einer bestimmten typischen Individualität auf das Weltganze zu verstehen. Hiermit ist nicht etwa gemeint, dass er im gewöhnlichen psychologischen Sinne das System jedes Denkers aus seinem Charakter, seiner Erziehung und seinen sonstigen Lebensumständen ableite; vielmehr versteht er bestimmte in der philosophiegeschichtlichen Entwicklung stets wiederkehrende Geistesrichtungen als die philosophische Produktion gewisser typischer Individualitäten, bei denen das Typische eben darin besteht, dass sie auf das Weltganze in derselben ganz bestimmten indivi-

duellen Weise reagieren. Es leuchtet ein, dass Simmels Darstellung auf diese Weise nicht nur eine tiefere, sondern auch — was bei dem speziellen Zweck seines Buchs beinahe noch wichtiger ist — eine weit lebendigere sein kann, als wenn er sich darauf beschränkt hätte, in chronologischer oder systematischer Weise die bisherigen Ergebnisse der philosophischen Forschung aneinanderzureihen, wie das doch häufig geschieht. Sie ist tiefer, weil sie bis zu dem einer typischen philosophischen Geistesrichtung zugrunde liegenden geistigen Reaktions- und Zeugungsprozess hinabsteigt; sie ist lebendiger, weil sie nicht starre Formeln, sondern das frisch pulsierende und ringende Geistesleben der philosophischen Individualität selbst gibt, das den Formeln und Begriffen des Systems zugrunde liegt und in ihnen nur zum Erstarren gekommen ist.

In dieser Weise geht Simmel vor; seine Untersuchung gliedert sich in vier Abschnitte. Im ersten bestimmt er eben in dem genannten Sinne die Philosophie als die Reaktion einer typischen Individualität auf das Weltganze, um in den drei anderen auf dieser Basis das Verhalten der Philosophentypen gegenüber dem Problem von Sein und Werden, von Subjekt und Objekt und gegenüber den idealen Forderungen zu betrachten. Von den Seinsphilosophen geht er auf Parmenides und Spinoza näher ein, denen er Heraklit und Hegel als die Philosophen des Werdens gegenüberstellt; dazwischen schiebt er eine kurze Würdigung Schleiermachers ein, dessen Philosophie der individuellen Bestimmung er der Leugnung alles Individuellen und seinem Aufgehen in der Substanz bei Spinoza entgegensetzt. Beim Problem von Subjekt und Objekt unterscheidet Simmel vier Lösungen: die rein subjektivistische, wie sie bei den griechischen Sophisten, Stirner und vor allem Fichte vorliegt, die vom Objekt ausgehende, wie wir sie beim Materialismus oder in spiritualistischer Form bei Leibniz finden, die monistische, wie sie von Spinoza einerseits, von Schelling andererseits versucht wurde, und die des „dritten Reichs", welches letztere die Reiche des Subjektiven und des Objektiven überbrückt, in dem also dasjenige eine Einheit ist, was unter einem anderen Aspekt in Subjekt und Objekt auseinandertritt. Für diese Theorie nimmt Simmel Plato in Anspruch, der sie aber nicht in voller Reinheit entwickelt habe, weil er dem spezifisch Griechischen und dem unentwickelten Denken seiner Zeit durch die Vergegenständlichung und Substantialisierung des Reichs von blossen objektiv geistigen Bedeutungen habe Tribut zahlen müssen. Im letzten Abschnitt erörtert Simmel die idealen Forderungen, einerseits diejenigen, welche die Welt an uns richtet, andererseits diejenigen, welche wir an die Welt richten. Was die ersteren betrifft, so bietet er durch eine eingehende Würdigung des hedonistischen Utilitarismus das Beispiel einer moralphilosophischen Kritik dar und stellt dann aller inhaltlichen Ethik die rein formale Kants gegenüber; hinsichtlich der letzteren Forderungen legt er den Unterschied von optimistischer und pessimistischer Weltanschauung dar, je nachdem der Philosoph an die Realisierung seiner idealen Forderungen in der Wirklichkeit glaubt oder nicht. —

Vielleicht liegt in Simmels Auswahl der philosophischen Hauptprobleme eine gewisse Willkür, die ja auch sonst für ihn charakteristisch ist; dadurch tritt an die Stelle des rein wissenschaftlichen Charakters der Schrift mehr derjenige einer — allerdings höchst geistvollen — philosophischen Plauderei. Auch über Einzelheiten mag man verschiedener Meinung sein, besonders was den offensichtlichen neuhegelischen Einschlag des Werks betrifft. Alles in allem aber ein sehr gehaltvolles Buch, das für die „Sammlung Göschen" einen unzweifelhaften Gewinn bedeutet.

Berlin. Dr. Kurt Sternberg.

Natorp, Paul. Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften. Sammlung „Wissenschaft und Hypothese." Bd. XII. B. G. Teubner, Leipzig und Berlin 1910. (416 S.)

In diesem Werke wird von einem Berufenen das zentrale Problem der philosophischen Vernunft, das Problem der Logik, in einem weiten

Umfange behandelt. Wir gelangen in die Tiefe der Ableitung des Systems der Grundfunktionen der Erkenntnis und wir verfolgen ihren Aufbau in der Grundlegung der Mathematik und der mathematischen Naturwissenschaft.

Die begriffliche Klarheit und die Strenge einer sicheren Methode vereinigen sich mit einer umfassenden Gelehrsamkeit, um die Fülle der sachlichen Probleme zu entwickeln und durch exakte logische Begründung zu meistern.

Der Inhalt des Werkes gliedert sich in sieben Abschnitte. Das erste Kapitel enthält eine Hinführung zum Problem der Logik und eine Rechtfertigung derjenigen Auffassung dieses Problems, welche der Verfasser vertritt. — Wie die Bestimmung von Gegenständen als die allgemeinste Aufgabe der Erkenntnis bezeichnet werden kann, so ist der Begriff des Gegenstandes ein zusammenfassender Problemausdruck für die Logik dieser Erkenntnis. — Worin aber sollten die logischen Momente dieses Begriffs bestehen ausserhalb seiner Bestimmung durch Erkenntnis, die eine eigene Angelegenheit der Wissenschaft zu sein scheint? — Die Erkenntnis der Wissenschaft vollzieht sich nicht in der Formulierung begrenzter Bestimmtheiten gegebener Dinge, sondern ihr Wesen besteht in einem unendlichen Prozess „der Begrenzung des Unbegrenzten." „Als Aufgabe der Erkenntnis also, die nicht Stillstand, sondern ewigen Fortgang bedeutet, wird der Gegenstand zur unendlichen Aufgabe, und jede endliche Bestimmung des Gegenstandes zum blossen Einschnitt in das Kontinuum des Fortgangs." Der einzelnen Bestimmung der Erkenntnis tritt also die Erkenntnis selbst gegenüber, neben den Gegenständen erweist sich der Gegenstand als die tiefere Frage und in dieser Relation liegt der Übergang von der Wissenschaft zur Logik. So wird die Wissenschaft in dem Ganzen ihres methodischen Verlaufs zum Problem der Logik. Und worin anders könnte die Logik ihre Lösung versuchen als in der Bestimmung des Gesetzes der Erkenntnis selbst, welches die Richtung dieses Fortschritts der Erkenntnis ins Unendliche vorausbestimmt? Mit dieser Frage entsteht die Forderung des Systems der logischen Grundfunktionen, in dem das Prinzip des Logischen seine Einheit findet. Dieses System entspringt der allgemeinen Funktion der Erkenntnis, der jeder Erkenntnisinhalt unterliegt, der synthetischen Einheit des Urteils. Dieser Ursprung besteht in der Grundkorrelation von Sonderung und Vereinigung, der Einheit des Mannigfaltigen, die zugleich Sonderung ist, der Sonderung, die nur durch Vereinigung möglich ist.

Aus dieser Grundfunktion der Erkenntnis ergiebt sich zunächst das Denkverfahren der Quantität und zwar so „dass an der logischen Grundkorrelation der Einheit und des zu vereinigenden Mannigfaltigen dies letztere ins Auge gefasst und zur Klarheit gebracht wird." Ein Mannigfaltiges ist aber eine Mehrheit unterscheidbarer Elemente und diese ist notwendig eine solche aus Einzelheiten. Die Einheit liegt also zu Grunde: sie ist der Einsatz des quantitativen Verfahrens selbst. Aus ihm entsteht in dem Fortgang des Verfahrens der Einssetzung die Mehrheit und notwendig folgt auch der letzte Schritt des Quantitätsverfahrens: „die Zusammennehmung allemal einer bestimmten durch diesen neuen Akt eben sich bestimmenden Folge von Einzelsetzungen zu einem Ganzen d. h. wiederum einer Einheit aus den Mehreren, ihrer Vereinigung in einem Totale."

Dem Stufengang des Denkverfahrens der Quantität als Einheit, Mehrheit und Allheit muss das Verfahren qualitativer Bestimmung entsprechen, da die Qualität in dem Prozess der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen eben diese Vereinheitlichung vertritt. So entspricht der numerischen Einheit in der qualitativen Bestimmung die Identität als Basis einer qualitativen Erkenntnis überhaupt. Als qualitative Mehrheit ergibt sich die Verschiedenheit und so folgt auch die dritte Stufe

des synthetischen Prozesses, die Wiedervereinigung des durch die Verschiedenheit Gesonderten in der höheren Einheit der Gattung. —

Durch Quantität und Qualität scheint der Gegenstand zunächst bestimmt zu sein. Der Begriff der Erfahrung aber fordert eine Erweiterung der Denkbeziehungen auf das Verhältnis von Gegenständen untereinander. Auch für diese Erweiterung ist die logische Möglichkeit darzulegen: sie liegt darin, dass die Erkenntnis von der einfachen Synthesis zu einer neuen Synthesis von Synthesen übergehen und damit eine tiefere Einheit synthetischer Bestimmungen erreichen kann.

Hiermit betreten wir das Gebiet der Relation. Die Durchführung des dreigliedrigen Stufengangs der Erkenntnis bewährt sich auch hier. Die Möglichkeit jener Ordnungssynthesen fordert zunächst als Ansatz eine feste Grundlage, ein Fundament der Reihenordnung als Bezugsreihe. Es wird ferner ein Fortgang von einem Gliede zum anderen sich gestalten müssen und endlich ist auf jeder erreichten Stufe ein Abschluss zu bestimmen, der selbst wieder Anfang einer neuen Ordnungsreihe sein kann. Der Substanzgedanke, Kausalität und Wechselwirkung sind die Grundbegriffe, welche neben denen der Bewegung, des Gesetzes und der Funktion sich hier durchsetzen.

Ist in der angedeuteten Art der Aufbau des Gegenstandes der Erkenntnis zu einer logischen Charakteristik und Bestimmung gelangt, so fordert auch die Erkenntnis selbst ihre logische Erörterung „hinsichtlich des Beitrages, den eine jede Stufe dieses Prozesses für das, worauf der ganze Prozess abzielt: für die Erkenntnis des Gegenstandes liefert." — Dieser Gedanke eröffnet den Zugang zu den Stufen der Modalität: Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit. Die Möglichkeit ist „der logische Ausdruck des Ansatzes, es sei so, den man haben muss, um nur überhaupt einen Anfang der Erkenntnis zu gewinnen". Sie ist der logische Ort der Hypothese, welche allerdings nur im Hinblick auf die zweite Stufe gedacht werden kann. „Die zweite allgemeine Stufe ist nun eben die Durchführung des durch die erste nur eingeleiteten Prozesses: die zum Versuch gesetzte quantitative Einheit hat sich zu erproben in der Durchführung der Wahrheitssetzung (Zählung, insbesondere als Messung); —" u. s. f. In dem Zusammenhang mit dieser Modalität der Erkenntnis findet der Begriff der Tatsache seine Beleuchtung. — Endlich betrifft die dritte Stufe jedes synthetischen Prozesses den Abschluss des Denkverfahrens; in diesem Abschluss wurzelt der Begriff der Notwendigkeit. „Die Notwendigkeit der Tatsache bedeutet nichts anderes als ihre Feststellung im Gesetz." —

Mit der Erörterung der Modalität schliesst der erste Hauptabschnitt des Werkes ab. Es sind nunmehr die Voraussetzungen im Grundriss beisammen, deren wir zum logischen Aufbau der exakten Wissenschaften bedürfen. —

Dieser Aufbau beginnt im dritten Kapitel, der von der Zahl und der Rechnung handelt; er setzt sich fort im vierten Kapitel in der Erörterung über die Begriffe der Unendlichkeit und Stetigkeit und wir gelangen zu einem vorläufigen Abschluss im fünften Kapitel, welcher die Bestimmungen der Richtung und Dimension an der reinen Zahl rechtfertigt. Hiermit ist zugleich der Übergang von der reinen Mathematik zu den Grundlagen der mathematischen Naturerkenntnis gegeben: Zeit und Raum fügen sich den Denkbestimmungen der Mathematik an und werden als mathematische Gebilde behandelt (Kap. VI). So gelangen wir zum Schlusskapitel, welches die Bestimmungen der Zeit und des Raumes selbst auf die der zeitlich-räumlichen Ordnung der Erscheinungen erweitert und durch logische Begründung der mechanischen Prinzipien zur allseitigen Konstituierung des Gegenstandes der Erkenntnis gelangt.

Wenn man bemerken muss, dass in den ersten Kapiteln die formale Prägnanz des Gedankenaufbaus die wurzelhafte Ausbreitung der philo-

sophischen Fundamentierung doch wohl etwas hemmt, so kommt in diesem zweiten Teil des Werkes die Natur des behandelten Gegenstandes der formalen Schärfe der logischen Erörterung entgegen. Die logische Kritik erweist sich als fähig, von ihrer Systematik der Grundbegriffe aus eine grosse Fülle schwierigster begrifflicher Probleme der Mathematik aufzuklären und sicher zu begründen.

Die konstruktive Geschlossenheit dieser Darlegungen fordert ein eindringendes Studium des Werkes selbst. Wir beschränken uns darauf, zur Anregung dieses Studiums einige Einzelheiten herauszugreifen.

Der Zahlbegriff wird durch die Funktion der Zählung begründet und aus der reihenhaften Anordnung von Elementen überhaupt abgeleitet. Andere Definitionen werden berücksichtigt; eine besondere Aufmerksamkeit wird den Definitionen Freges zugewandt. Auf Grund der logischen Entscheidung wird alsdann die gegebene Definition der Zahl in der Ableitung der Rechnungsregeln bewährt. Hier sei auf die Ausführungen des Verf. selbst verwiesen; für den Geist logischer Beweisführung gegenüber der sonst so beliebten willkürlichen Definition spricht der Gedanke: „Man darf nicht hoffen, zu einer befriedigenden logischen Erklärung der Rechenoperationen anders zu gelangen, als indem man als erste Voraussetzung zugrunde legt, dass Zahlen schlechthin sind und, einmal ihren Begriff gesetzt, als eben das als was sie gesetzt sind, gesetzt bleiben, unentstanden, unvergänglich, unveränderlich. Aber indem sie sind, verhalten sie sich irgendwie gegeneinander, und die vollständige Entwicklung dieser in und mit den Zahlen selbst gesetzten Verhältnisse, das und nichts anderes ist der Sinn der Rechnung.“ Als erste Frucht dieser kritischen Selbstbesinnung ergibt sich die Erklärung der Gleichung: „Was gleichzusetzen, sind nicht Zahlen, als eine Art Dinge, sondern Reationen unter Zahlen, die selbst nichts als Termini von Relationen bedeuten.“ — Hieraus folgt, dass man eine Zahlrelation nicht einer für sich stehenden Zahl gleichsetzen darf, sondern dass arithmetische Gleichungen notwendig viergliederig sind, also eigentlich stets Proportionen darstellen.

Wie sich aus diesen Grundlagen die Regeln der Addition und Subtraktion ableiten lassen, wie die Null, die negative Zahl u. s. f. sich erklären lassen, möge man in dem Buche selbst nachlesen. Ebenso sei besonders auf den klaren logischen Übergang zur Multiplikation und Division verwiesen. Hier erfährt der Bruch eine sichere Ableitung. Der Verfasser kann mit Recht darauf hinweisen, „dass nach der hier entwickelten Auffassung die negative wie die gebrochene Zahl nicht eine künstliche Erweiterung der ursprünglichen als der natürlichen Zahlreihe darstellt, sondern nur den methodischen Gehalt, der in der Zahl von Anfang an lag, zur Entfaltung bringt.“ —

Die im Folgenden entwickelten Begriffe der Unendlichkeit und Stetigkeit werden an dem alten Problem des Irrationalen zur Darstellung gebracht. Die Untersuchung nimmt ihren Ausgang von den unendlichen Reihen und deren Grenzwerten; ihr Grundgedanke besteht darin, dass das Merkmal der Unendlichkeit mit dem richtig definierten Zahlbegriff schon gegeben sei. „Die Zahl ist unendlich, sofern 1. die Setzung von Einem zu Einem u. s. f. sich unbeschränkt wiederholt; 2. das Verfahren, durch Abschluss der in sich unbestimmten Reihe von Einheiten je auf erreichter Stufe die bestimmte Vielheit zu setzen, unbeschränkt fortbesteht.“ — Diese Unendlichkeit ist also nur der Ausdruck für den Funktionscharakter der Zahl; dieser Funktionscharakter fordert die unendliche Anwendung des Verfahrens in der Richtung der positiven und negativen Zählung, der Vervielfältigung und Teilung, — also auch in der Bestimmung der Irrationalzahl durch Annäherung. Allein die unendlich oft gesetzte Diskretion macht nicht das Kontinuum aus, dieses beruht allein darauf, die Zahl als qualitative Einheit, als Gattungsbegriff, aufzufassen. Jetzt ist es möglich, zu bestimmen, welches Gattungsmerkmal es ist, durch das die Allheit der möglichen Diskretionen gegeben

wird. Es ist das Gesetz der Stellordnung überhaupt, „welches vor aller diskreten Zahlsetzung und für sie, insbesondere vor aller Massbestimmtheit, das positive Grundmerkmal der Zahl ausmacht.“ Somit ist zur Bestimmung eines Zahlwertes nicht die Gleichung allein erforderlich, sondern nach bestimmten Massgaben genügt die Ungleichung und hiermit ist die Existenz der Irrationalzahl auch logisch gerechtfertigt.

Ausserhalb dieser engeren Beziehung auf das Problem des Irrationalen erfahren die Begriffe der Unendlichkeit und Stetigkeit eine ausführliche Behandlung durch die kritische Darstellung der Erörterungen und Definitionen, welche andere Forscher von diesen Begriffen gegeben haben. Für den Begriff des Unendlichen stehen die Aufstellungen Georg Cantors im Vordergrunde, — neben Cantor ist es Veronese, dessen grundlegende Arbeiten auf diesem Gebiete für den Verfasser bestimmend sind. Hinsichtlich des Irrationalen werden die Auffassungen von Weierstrass, Dedekind, Pasch und wieder die von Cantor und Veronese kritisch und methodisch zu Grunde gelegt. Für die Ausführungen über das Infinitesimalverfahren nimmt der Verfasser wesentlich Bezug auf die Darlegungen Cohens, dessen Realitätsbegriff in engstem Verhältnis zum Differentialbegriff steht. —

„Die Beziehung der Position oder der Ordnung des Vor und Nach erwies sich als das letzte Gattungsmerkmal der Zahl, welches aller Massbedeutung derselben logisch vorher geht.“ Mit diesem Satze beginnt das fünfte Kapitel und dieser Gedanke erweist sich als das Leitmotiv der folgenden Erwägungen. Eine scharfsinnige Weiterführung dieses Gedankens führt die Mannigfaltigkeit der Richtungen und Dimensionen an der Zahl ein. Hiermit ist die logische Möglichkeit für die komplexe Zahl gegeben; zugleich aber hat der Zahlbegriff eine methodische Durchführung erlangt, wie sie in diesem Umfange wohl noch nicht aufgestellt ist. Den geschichtlichen Zusammenhang bezeichnet vor allem der Name Grassmann, aber auch auf andere Forscher dieses Gebietes wird ausführlich Rücksicht genommen.

So gelangen wir mit den Begriffen von Dimension und Richtung zum Problem des Raumes und der Zeit und in ihrer Entwicklung vollzieht sich der Übergang zu den Grundlagen der mathematischen Naturwissenschaft. Die Erörterung des Raumproblems gibt Anlass, die Frage der Metageometrie mit den Mitteln logischer Beweisführung zu behandeln. Bei dieser Darlegung ist es von Bedeutung, dass die Kantische Grundauffassung sich durchzusetzen vermag, wenngleich sie in Bezug auf das Verhältnis von Anschauung und Denken einer Entwicklung bedarf. Allein diese Entwicklungsfähigkeit beweist ihren methodischen Gehalt.

So schliesst das Werk Natorps mit der logischen Begründung und Rechtfertigung eines Princips, welches von den neueren Forschern als gegen die Kantischen Grundlagen philosophischer Naturbetrachtung gerichtet aufgefasst wird, nämlich des Prinzips der Relativität. Der letzte Abschnitt ist seiner Behandlung gewidmet und der Verfasser kann am Schlusse darauf hinweisen, dass gerade die Grundauffassung Kants durch die neue Theorie bestätigt wird. „Kant hatte betont, dass die Zeit keines einzigen Naturereignisses je anders als nach empirischen Gesetzen der Natur, also auch nur in den Grenzen der stets bloss empirischen Gültigkeit dieser Gesetze, bestimmbar sei: weil die Zeit selbst — und vom Raume gilt dasselbe, — kein Gegenstand der Wahrnehmung ist, also die Zeitstellen der Ereignisse nicht durch ihr Verhältnis zu einer etwa gegebenen absoluten Zeit bestimmt sein, sondern nur die Erscheinungen selbst sich ihre Stellen in der Zeit gegenseitig bestimmen können, indem ihre gesetzliche Ordnung sie erst bestimmbar macht.“ —

In dieser ständigen Beziehung auf die geschichtliche Grundlage ist die Kontinuität einer wahrhaft wissenschaftlichen Forschung gesichert. Der Reichtum ihrer Ergebnisse belehrt über diese Bedingung. Eine

grundsätzliche Stellungnahme aber spricht das Vorwort noch ausdrücklich aus: „Wenn der gegenwärtige Versuch mit der Zuversicht auftreten darf, dieser höchsten und zugleich doch unerlässlichsten Forderung zu genügen, so dankt er dies dem historischen Boden, auf dem er erwachsen ist: dem Boden einer philosophischen Arbeitsgemeinschaft, der es an dem wesentlichsten Stück: eben an dem unentbehrlichen Fundament einer einheitlichen Problemstellung und Methode nicht gebricht. Der „Marburger Schule“ ist solche Festigkeit des Fundaments gesichert durch die in unerbittlicher Strenge von Anfang bis zuletzt auf dies wesentliche Ziel gerichtete Arbeit ihres Führers: Hermann Cohen“

Hamburg. Johannes Paulsen.

Becher, Erich. Gehirn und Seele. (Die Psychologie in Einzeldarstellungen 5.) Winter, Heidelberg 1911. (405 S.)

Das umfangreiche Werk gliedert sich in 3 Abschnitte: Das Nervensystem, Physiologische Erklärungen psychischer Erscheinungen, das Leib-Seelen-Problem. Entsprechend dem Charakter der Kantstudien kann hier nur auf den im engeren Sinne philosophischen Schlussabschnitt etwas näher eingegangen werden. Das Kapitel über das Nervensystem stellt in sachlich-kritischer, den Stoff allseitig durchdringender Weise die wichtigsten Ergebnisse der modernen Forschung zusammen. Dabei ist schon von besonderer Bedeutung, was dem ganzen Werke seinen Charakter gibt: das besonnene, allseitig abwägende Darstellen der verschiedenen Tatsachen und Hypothesen, und die sich daraus ergebende strenge Scheidung von Annahme und sicherer Erkenntnis. Durch dieses vorsichtige, nichts übersehende Zergliedern schafft B. ein gediegenes Fundament für die philosophische Erkenntnis: sein Buch ist wirklich eine Sammlung von Bausteinen, die schon wohl bearbeitet, dem Ganzen des wissenschaftlichen Gebäudes ohne weiteres eingefügt werden können. Den physiologischen Erklärungen geht er bis in die letzten Schlupfwinkel nach und zeigt, dass keine genügenden rein physiologischen Hypothesen zur Erklärung von Gedächtnis, Wille etc. vorhanden sind. „Die Möglichkeit eines Zusammenwirkens körperlicher und seelischer Faktoren im Gehirn wird nicht auszuschliessen sein“ (S. 327): das ist die vorsichtige Formulierung des Ergebnisses.

Von demselben Charakter, der bei der unseligen Verwickelung des Problems der Sache nur zum Heile gereicht, ist die Diskussion vom Parallelismus und Wechselwirkung beherrscht. Die wichtigsten Argumente für beide Seiten werden genau hin und her gewendet. Dabei ergibt sich eine Vertiefung der üblichen Anschauungen, die zu einer „Versöhnung“ der entgegengesetzten Standpunkte hinleitet. In beiden Hypothesen wird vorausgesetzt, dass „alles das Sinneswahrnehmungen hervorrufen kann, was auf das An-sich-Seiende physischer Erscheinungen einwirken kann“ (368). Ein Bewusstseinsvorgang könnte demnach im Prinzip ein An-sich-Seiendes einer Sinneswahrnehmung sein. Dagegen ist es prinzipiell unmöglich, dass ein Bewusstseinsvorgang als physikalisch-chemischer Prozess erscheint (369). Es sind eben durchaus nicht alle sinnlichen Erscheinungen physikalisch-chemischer Art: durch diese dem heutigen Vitalismus und der Psycho-Biologie entnommenen Einsicht überwindet B. in glücklichster Weise die Gegensätze. Das Leben besteht in einer Lenkung materieller Prozesse durch psychische Oberkräfte — diese von E. v. Hartmann vor 40 Jahren schon mit allem Scharfsinn verfochtene Anschauung ist heute dabei, den Sieg zu erringen.[1]) Ich bedaure, dass von den verschiedenen Vitalisten der Hinweis auf den so tief dringenden Denker Hartmann so oft unterlassen wird. „Die Behauptung, dass man in der ganzen Natur mit den Atomen, Elektronen usw. auskommen müsse, ist absolut unbegründet“ (378). In dieser zurückhaltenden Fassung

[1]) Vgl. mein Buch über E. v. Hartmann (Frommanns Klassiker d. Philos. XX, 1909).

nimmt B. für den Vitalismus Partei und weist mit Entschiedenheit darauf hin, dass Beeinflussung eines sich bewegenden Systems ohne Energieänderung in unzähligen Fällen möglich ist (391). So kommt er denn zu dem Resultat: „Mit unserem Seelenleben steht eine Welt materieller Dinge-an-sich in wechselseitigem Wirkungszusammenhang. Insofern besteht die Wechselwirkungs-Hypothese zu Recht. Das Reale-an-sich ruft Sinneswahrnehmungen hervor, die zunächst nur vereinzelte Dinge-an-sich manifestieren. Im Prinzip aber könnten alle materiellen Dinge-an-sich (auch die für uns unwahrnehmbaren) und die seelischen Vorgänge sinnliche Erscheinungen hervorrufen. Dadurch tritt neben die Wirklichkeit-an-sich eine Welt (prinzipiell-möglicher, z. T. lediglich gedachter) Erscheinungen, die in ihrem Zusammenhang den der Wirklichkeit-an-sich abbilden, eine Parallele zu ihm darstellen. Insofern hätten wir einen Parallelismus“ (374).

Ich halte die Lösung für eine sehr glückliche und das ganze Werk für äusserst verdienstvoll wegen seiner Solidität und seiner feinsinnigen Kritik.

Hamburg. O. Braun.

Enriques, Federigo. Probleme der Wissenschaft. Aus dem Italienischen ins Französische übersetzt von Dubois, ins Deutsche von Kurt Grelling. Teubner. (Zwei Bände. 258 und 577 Seiten mit Namen und Sachregister.)

Die philosophischen Überzeugungen eines Mannes der exakten Wissenschaft sind für die Philosophie immer dann wichtig, wenn solche Überzeugungen nicht bloss durch eine zufällige Personalunion der exakten Tätigkeit des Philosophirenden anhangen, sondern sich als Hintergründe und Abschattungen dieser Tätigkeit ausweisen. Da Enriques Buch zu diesen wichtigen Büchern gehört, so wollen wir Herrn Dubois dem französischen, und Herrn Grelling, dem deutschen Übersetzer, den Zugang zu Enriques danken, den sie uns mit ihren Übersetzungen geschaffen haben. Die Schreibart der französischen Übersetzung liest sich merkwürdig gegen den Strich; doch weiss ich nicht, ob das Original nicht etwa auch schon diesen Fehler hat; die deutsche Übersetzung liest sich sehr angenehm.

Ich erkenne es also rückhaltlos an, dass es sich bei dem vorliegenden Buche um eine gedankliche Leistung in bedeutendem Stile handelt; eben darum aber will ich auch mein Bedauern darüber nicht verschweigen, dass der berühmte italienische Mathematiker es ersichtlich gänzlich verschmäht hat, von dem Notiz zu nehmen, was die Philosophen von Profession im Laufe mehrtausendjähriger Arbeit als Wesentlichstes gefunden haben. So unterhält Enriques namentlich über die, seinem Gegenstand doch sehr nahestehende Kantische Philosophie direkt abenteuerliche Vorstellungen, wie dies durch die folgenden Belege dargetan werden möge.

„Die Erscheinung, oder wie Kant sich ausdrückt, das Phänomenon, wird dem Sein an sich oder Noumenon gegenübergestellt, wo dieser letzte Ausdruck in einem absoluten Sinne genommen wird. Man abstrahire bei der Betrachtung irgend eines Körpers von allen Beziehungen, die für uns mittelbar oder unmittelbar wahrnehmbar sind; was dann übrig bleibt, ist das wahre Wesen des Körpers.

Ein solcher Widersinn bliebe allerdings unerklärlich, wenn er nicht mit einer anthropomorphen Vorstellung von der Welt zusammenhinge. Dabei stellt man sich vor, dass, wenn man in das Innere eines Steines gelangen könnte, man Empfindungen haben würde, die geeignet wären, sein wahres Wesen zu enthüllen.“

„In der Tat behält die Lehre, dass man in der Erkenntnis ein persönliches (subjektives) und ein reales (objektives) Element unterscheiden muss, und dass letzteres von Mensch zu Mensch veränderlich, sich in gewisse allgemeine Formen der menschlichen Sinnlichkeit und des

menschlichen Verstandes einfügt eine positive Bedeutung, sofern man den Wert der Unterscheidung anerkennt, ohne darin etwas absolutes finden zu wollen."

„Und indem man durch sie (die transzendente Auffassung vom Wesen des Unterschiedes „subjektiv-objektiv") dahin gelangte, implicite eine gewisse Objektivation der psychischen Strukturgesetze in dem Aufbau der Geometrie oder der Mechanik anzuerkennen, hat man schliesslich der Metaphysik die Tore wieder geöffnet, die Kant für immer verriegelt zu haben glaubte."

Es sei genug hiermit: das Historische und namentlich die Kantkritik ist ganz gewiss nicht Enriques Stärke. —

Von dem systematischen Betrachtungen dieses ersten Bandes hebe ich die des zweiten Kapitels heraus. Dieses handelt vom Probleme der Realität und führt dies durch zwei Stadien, das Problem der vorwissenschaftlichen und das der wissenschaftlichen Realität hindurch. Das Wichtige in diesem Kapitel ist die organische Verbindung, in die dabei die beiden Stadien gebracht werden. Diese Verbindung wird vornehmlich hergestellt durch zwei Hilfsbegriffe, den der Annahme und den der Invarianten. Die Annahme besteht darin. Realität im nächsten Wortsinne bedeutet Existenz an sich. Dies aber kann nur den Sinn haben, dass unter all den Sensationen, die wir haben, der Wille gewisse Sensationen nicht ändern kann, eben die nämlich, die sich auf die Realität beziehen. Dieser Prozess einer Auswahl, einer Etikettirung, der solchermassen unter den Sensationen vor sich geht, führt dann dazu, bestimmte Gruppen von Sensationen für sich zu nehmen. Diese Gruppen aber, die invariabel unter gewissen, willkürlich gewählten Bedingungen erscheinen, bilden die Realität. Die Realität besteht danach in einer Korrespondenz zwischen Sensationen und einem gewollten Ergebnis. Dies „Gewollte" nun schliesst eben das ein, was Enriques die „Annahme" (supposition) nennt, und eben dies „Gewollte" scheidet E. von Mach, indem für E. die Realität nicht allein in Sensationen besteht, sondern in Sensationen, die gebunden sind an Willkürhandlungen. Die Annahme, die zunächst in der Wollensform, dann aber auch in der der Erwartung, der der Voraussicht u. a. m. erscheint, giebt nun, je nach dem Material, auf das sie trifft, die verschiedenen Arten der Realität; die Realität der Vergangenheit, die psychologische Realität usw. — Der Begriff der Invarianten entstammt den geometrischen Theorien Lies. Er bedeutet das, was in einer Gruppe von Transformationen sich konstant erhält. So ist beim Ziehen einer Kurve der Fortschritt von Punkt zu Punkt der variante, die Verfolgung einer bestimmten Richtung dagegen der invariante Teil des Verfahrens. Die Realität kann als eine Invariante betrachtet werden, wenn man bestimmen kann die Mannigfaltigkeit der Elemente, die hier in Frage kommt (Wollungen und Sensationen) und der Transformationsgruppen (Zeit, Personen,) darauf die Invariante sich bezieht. Man kann dann sagen: es giebt unter unseren Willkürhandlungen auf der einen, den davon abfliessenden Sensationen auf der anderen Seite Erwartungen festen Gruppirungen, die von uns unabhängig sind und diese Gruppirungen entsprechen dem, was wir die Realität nennen. Diese Begriffsbestimmung erlaubt ausserordentlich weitgehende Anwendungen. Zunächst wird es möglich, den Begriff der Realität weiter anzuwenden, als auf die Welt, die unmittelbar auf unsere Sinne wirkt, und z. B. neben die physikalische eine psychologische Realität zu setzen. Dann aber ist es auch möglich, von der gemeinen zur wissenschaftlichen Tatsächlichkeit, den Übergang zu finden. Die tatsächliche Feststellung der Invarianten nämlich wird immer den Charakter eines asymptotischen Annäherungsverfahrens tragen. Die wissenschaftliche Tatsächlichkeit trägt einen viel ausgesprocheneren Bedingungscharakter als die gemeine Tatsächlichkeit und in ihr sind die subjektiven und objektiven Bedingungen viel schärfer geschieden.

Für den Philosophen ist der zweite Teil des Enriquesschen Buches wahrscheinlich noch interessanter als der erste, denn hier spricht Enriques als berufener Fachmann ausschliesslich über Probleme der exakten Wissenschaft. Er geht dabei von der Geometrie über die „alte" zur „neuen" Mechanik und endet damit, dass er die mechanistische Hypothese zu den Lebenserscheinungen in Beziehung setzt. Aus dem Reichtum der Betrachtungen seien nur erwähnt: die Auseinandersetzung mit dem neuen Nominalismus Poincarés, die Würdigung der möglichen Arten der Geometrie (namentlich der nicht-archimedischen) und der Willkürlichkeit der Postulate, die Betrachtungen über projektive und metrische Geometrie, sowie über das Kontinuum, die darauf folgende pädagogisch meisterhafte Entwicklung des Wesens der alten Mechanik bis zu den abschliessenden Prinzipien der lebendigen Kraft und des kleinsten Zwanges, die dem sich anschliessende Partie über die Physik als Erweiterung der Mechanik, die mit der Dynamik der Elektronen endet. Auch auf das Schlusskapitel, das sich auf ein ja noch heiss umstrittenes Gebiet die Probleme der Erklärung des Organischen bezieht, sei hingewiesen. Wir enden damit, die wertvolle Gabe nochmals dringend der Lektüre zu empfehlen; über ihren konstruktiv-philosophischen Teil werden ja gerade die Leser der Kantstudien sehr ihre eigene Meinung haben; das Buch als ein Ganzes reiht sich würdig jenen Versuchen an, den esprit des lois de la nature zu erfassen, die mit Galiläi einsetzen und über fast alle glanzvollen Namen der exakten Wissenschaft, von denen ich nur d'Alembert, Hamilton, Cournot, Grassmann, Robert Mayer nenne, bis zu Picard und Poincaré in unserer Zeit führen.

Berlin. Dr. Friedrich Kuntze.

Frhr. v. d. Pfordten, Otto. Konformismus. Eine Philosophie der normativen Werte. I. Teil. Theoretische Grundlegung. Heidelberg 1910. Carl Winters Universitätsbuchhandlung. (156 S.)

Der Verf., der ganz ersichtlich vornehmlich durch die Windelband-Rickertsche Schule gegangen ist, will durch seinen Begriff der Konformität die normativen Werte in eine Beziehung zur Erfahrung bringen, die noch enger ist als die von seinen Vorgängern festgestellte. (op. cit. S. 15.) Es handelt sich also um eine Abwandlung des alten Kantischen Problems: wie für Kant das Verhältnis der besonderen Naturgesetzlichkeit zur allgemeinen Denkgesetzlichkeit in Frage stand, so ist hier das Problem: die mögliche Realisierbarkeit normativer Werte in der Empirie. Hier sind nun für den Verf. Konformitäten „eine durch die Erprobung getroffene Auswahl aus den normativen Werten". D. i. also, wenn ich ihn recht verstanden habe, die mit dem naturgesetzlichen Geschehen vorzüglich kompossiblen Werte. (op. cit. S. 15.) Es ist klar, dass auch diese Theorie mit dem bekannten „glücklichen Zufall" Kants rechnen muss; ohne Voraussetzungen über die Wirkungsweise der Dinge an sich kommt auch sie nicht aus. (S. 16.) Nach diesem geht der Verf. über zu einigen Erörterungen über den Wahrheitsbegriff, wobei er die Enriquessche Abart des Pragmatismus im Auge zu haben scheint. Hiervon macht der folgende Abschnitt Nutzanwendungen auf die sog. exakten Wissenschaften und unter diesen namentlich auf die Chemie. Hier, wie im folgenden Abschnitt, der von den Geisteswissenschaften handelt, zeigt sich Verf. vielfach von Riehl beeinflusst. Der nun folgende Abschnitt „Kausalität-Wechselwirkung" scheint mir verstellt zu sein; für mein Gefühl hätte er in den grundlegenden Teil gehört und hätte an seine Stelle der sechste Abschnitt „Weltbild, prästabilierte Harmonie" unmittelbar folgen müssen. Zwei Schlusskapitel setzen sich mit Kants Prolegomena und mit dem Pragmatismus vornehmlich, mit manchen an diese anzuschliessende Erscheinungen nebenher auseinander.

Innerhalb dieses Rahmens hat der Verfasser sich mit viel Redlichkeit um die mannigfachsten Probleme gemüht. Er bekennt sich wohl als Niemandes eigentlichen Schüler, und eben dies hat zur Folge, dass er aus

den vielen fremden Tönen heraus nur kaum erst die eigenen hört. Aber der Verf. arbeitet auch garnicht darauf hin, ein „Originalgenie“, wie man sie früher nannte, zu sein. Ihm genügt es, eine Frage im Humeschen Geist zu untersuchen, unbekümmert darum, ob man die Untersuchungen nach ihm nennen wird, dafern sie nur Grund haben. Und das berührt angenehm. Man ist als Philosoph daran gewöhnt, so viel unmotiviertes Selbstbewusstsein[1]) zu ertragen — und scheitern zu sehen — dass man von einem Denker, der die Person ausschaltet und, nach Spinozas Vorbild, nur die Sache reden lässt, wohl noch Ergebnisse erwarten, und sie ihm jedenfalls nur herzlich wünschen kann.

Berlin. Friedrich Kuntze.

Kronenberg. Geschichte des deutschen Idealismus. Erster Band. Die idealistische Ideentwicklung von ihren Anfängen bis Kant. München 1909. C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung. (XII u. 438 S.)

Es ist fraglos richtig, dass viele grosse Gedanken auch der an das kälteste Denken sich wendenden Wissenschaften, ebenso bei ihrem ersten Auftreten von starken Ausweitungen des Gefühles begleitet waren, wie sie in den sie nachdenkenden Seelen ähnliche Schwingungen erzeugen, und umsonst hat d'Alembert nicht gesagt, Archimedes habe in sein Werk ebensoviel Poesie hineingesteckt, wie Milton in das seine. Aber es ist eine missliche Sache darum, in einer historischen Darstellung das Abstrakte und seine — wirkliche oder nur vorausgesetzte — gefühlsmässige Ergänzung zugleich darzustellen; es ist ein Wagnis, an das nur ein Denker und Schriftsteller ersten Ranges in Eins, wie das Johann Eduard Erdmann war, sich herantrauen sollte. Kronenberg, der beides unternimmt, ist keines von beiden. — Der Schriftsteller verwechselt Begeisterung mit Wortreichtum, Anschaulichkeit mit Bilderfülle (S. 5), Verständlichkeit mit Breite. Dieser Mangel an stilistischem Augenmass wird all denen seiner Leser, die gewohnt sind, in der eigenen Schreibe jedes Wort mit Bewusstsein auf seine Stelle zu setzen und in das Wirkungsganze einzustimmen, eine Art von geistiger Platzangst verursachen. Der Denker will uns in dem vorliegenden ersten Band: die Entwicklung des „Idealismus“ (den er nur recht vage bestimmt) bis an Kant heran schildern. — Es kann dem Rezensenten eines Buches, aus dem er nichts lernen zu können glaubt, kaum verargt werden, wenn er nicht das ganze Werk sich zu Gemüte führt: ich habe, auf diesen Satz gestützt, nur die Darstellung Spinozas (S. 111—145) gelesen, und diese hat mich auf nichts Weiteres neugierig gemacht. Es ist keineswegs, dass ich den Standpunkt des Verfassers für grundsätzlich aussichtslos hielte, der Monismus Spinozas gehe aus „von der reinen Subjektivität, die mit der Kraft der Intuition auf die Welt des Objektiven gerichtet ist“ — hat doch Johann Eduard Erdmann gezeigt, was aus einer kantianisierenden Auffassung Spinozas zu machen ist. Es sind vielmehr die tiefen Basstöne herablassendster intellektueller Leutseligkeit, mit der der Verf. den Spinoza einer reiferen Jugend vorzutragen scheint, die mir die Lektüre auch des Spinozaabschnittes zur gewussten Pflichtübung (d. i. zu einer gegen alle Neigung unternommenen Übung) gemacht haben. Aus jedem einzelnen der anderen Abschnitte genommene Stichproben haben mich überzeugt, dass alle in diesem Bande behandelten Denker nach diesem nämlichen Rezept behandelt worden sind. Ein solches Buch hat für meine Begriffe kein Daseinsrecht und ein Bedürfnis nach ihm wird auch kaum vorhanden sein. Warum druckt man immer neue Bücher, die nichts Neues bringen, und die niemand vermisst? Es gibt alte Bücher, die manch einer schmerzlich vermisst, und aus deren Seltenheit allein der Antiquar den Vorteil zieht. Da die Assoziationen unter anderem auch durch das Gesetz des Kontrastes bestimmt werden, so ist mir bei dieser Besprechung Kronenbergs schon zweimal der Name Johann Eduard Erd-

[1]) Eine Berufskrankheit der Philosophen, die namentlich die Kollegen unter 25 Jahren mit besonderer Heftigkeit zu befallen pflegt.

manns aus der Feder geflossen. Weshalb muss es den Bänden des „Versuchs einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie“ so gehen wie den Gespenstern: dass jeder von ihnen redet und keiner sie zu sehen bekommt? Weshalb muss Prantl's „Geschichte der Logik im Abendlande“ ihnen Gesellschaft leisten? Ist es kritikloser Optimismus, auf einen Neudruck beider Werke zu hoffen? Vielleicht. Immerhin· die Erwägungen derartiger Möglichkeiten bringt auf angenehmere Gedanken und den Blick auf die gerichtet wollen wir schliessen: nur die Erinnerung an Leistungen kann unsere Wissenschaft fördern, nicht die blosse Bekanntgabe einer Nichtleistung.

Berlin. Friedrich Kuntze.

Wendel, Georg. Sozialpädagogische Essays. Berlin. L. Simion Nf. 1911. (46 S.)

Der Verfasser vereinigt hier eine Reihe von „Essays“, die zwar pädagogische Fragen behandeln (Psychologische Pädagogik — Schülerselbstmorde — Berufswahl und Studium — Erziehung zur Selbständigkeit — Moralischer Irrsinn u. A.) von denen man aber nicht recht einsieht, was sie mit dem Problem der „Sozialpädagogik“ zu tun haben. Neben guten pädagogischen Bemerkungen, die indessen gegenüber der bekannten Reform-Literatur nichts Neues bringen, finden sich eigenartig selbstbewusst klingende philosophische Ausführungen. So heisst es (S. 43): „Ich habe das Problem der Willensfreiheit . . ., wie ich meine, zur endgültigen Entscheidung gebracht“ und in der zugehörigen Anmerkung: „Dass es immer noch Menschen geben kann, welche die Willensfreiheit, natürlich (!) mit völlig unzulänglichen Gründen und lauter petitiones principii verteidigen, ist mir ja ein psychologisches Rätsel; doch ist es ja schliesslich nicht notwendig, dass sich jeder durch die Fortschritte der Wissenschaft überzeugen lässt, obwohl eine längst abgetane Sache so immer wieder von gänzlich Unberufenen erörtert wird.“ Eine solche Ausführung sollte in einem wissenschaftliche Ansprüche erhebenden Schriftchen unmöglich sein.

Berlin. Artur Buchenau.

Vorländer, Karl. Kant und Marx. Ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus. Tübingen. Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1911.

Dies neue tüchtige Buch Vorländers wurzelt wie sein „Kant — Schiller — Goethe“ zum Teil in den Kantstudien. Im ersten Heft des 14. Bandes dieser Zeitschrift habe ich kurz den 1909 erschienenen russischen Vorläufer des neuen Werkes besprochen. Dieser bestand in den aneinander gereihten Übersetzungen von 4 Aufsätzen Vorländers. Die Übersetzung war von Elkin, und Tugan-Baranowski hatte ihr ein Geleitwort mitgegeben. Die beiden ersten dieser Aufsätze aber waren 1900 und 1902 zuerst in den Kantstudien, dann auch als selbständige Broschüren erschienen. Das neue deutsche Werk ist nun freilich erheblich umgestaltet. Aus wenigen Seiten des ersten Aufsatzes ist hier eine ausführliche Darlegung von Kants geschichtsphilosophischer Methode so wie von seinen politischen und sozialen Ansichten geworden. Ein zweites, ganz neues Kapitel ist der philosophischen Entwicklung von Marx und Engels gewidmet, und so finden sich fort und fort teils Erweiterungen, teils neue Abschnitte, so dass das deutsche Buch, rein äusserlich betrachtet, etwa den doppelten Umfang des russischen haben dürfte. Dabei ist es gleichwohl, wie Verfasser im Vorwort und sonst verrät, nur die erste Hälfte des geplanten Gesamtwerkes. Diesem ersten historisch-kritischen Teile verspricht er einen systematischen folgen zu lassen. Demnach ist die Sachlage genau wie bei Rocholls Philosophie der Geschichte. Von dieser war der erste historisch-kritische Teil 1878 erschienen, und im Vorwort (nicht auf dem Titel) war ein zweiter positiver Teil in Aussicht gestellt, der denn auch — 1893 — kam. Hoffentlich lässt uns Vorländer nicht 15 Jahre warten, und hoffentlich trägt sein zweiter Teil einen weniger apokalyptischen Charakter als der des trefflichen Rocholl.

Wie bei der Geschichte der Philosophie und dem Kant-Schiller-Goethe-Buche wird man auch hier den Bienenfleiss des Verfassers und seine gediegene Gründlichkeit bewundern, aber man wird vielleicht auch hier nicht immer seiner Meinung sein. Macht er Goethe — ich glaube in fast alleiniger Übereinstimmung mit O. Harnack — doch wohl ein wenig zu sehr zu einem halben Kantianer, so scheint er bei Darstellung des Verhältnisses Kants zum Sozialismus wirklich fast allzu behutsam zu sein. Wir können im Grunde drei Auffassungen dieses Verhältnisses unterscheiden, die wohl kurz so zu formulieren wären:

I. Kant ist der Urheber des Sozialismus.

II. Der Sozialismus in der Form des Marxismus bedarf einer erkenntniskritischen und ethischen Ergänzung und diese kann der Kantischen Philosophie entnommen werden.

III. Der Sozialismus hat mit der Kantischen Philosophie nichts zu tun und sie hat ihm nichts zu geben.

Die erste Auffassung vertritt bekanntlich Hermann Cohen, der in seinem Nachtrag zu Langes Geschichte des Materialismus den merkwürdigen Ausspruch tut: „Kant ist der wahre und wirkliche Urheber des deutschen Sozialismus“. Dazu bemerkt Vorländer: „Natürlich ist das nicht historisch, sondern logisch gemeint.“ Ist das wirklich so natürlich? Mir scheint vielmehr: wenn es so gemeint wäre, hätte Cohen das Wort Urheber so unnatürlich und unpassend verwandt, wie es ihm doch wohl kaum zuzutrauen ist. Stände da „Begründer“, so wäre die immerhin gezwungene Deutung möglich: Die Sozialisten vermögen ihre eigene Lehre nicht ausreichend zu begründen, die wirkliche Begründung ist in Kants Philosophie zu finden. Bei dem Worte Urheber scheint diese Deutung ausgeschlossen, und zum Überfluss spricht sich ja Cohen an andrer Stelle (in der Schrift Religion und Sittlichkeit. Berlin 1907) ganz deutlich dahin aus: „Aus dem Idealismus der deutschen Philosophie war dieses Programm und diese Partei [die sozialistische] entsprossen, aus Kant und Fichte . . . Der Materialismus der Geschichtsansicht ist der schroffste Widerspruch zu dem ethischen Idealismus, in welchem der Sozialismus, ebenso begrifflich wie historisch seine Wurzel hat.“ Wozu Vorländer S. 282 Anm. 181: „Wir brauchen wohl nicht besonders zu erklären, dass wir diesen Standpunkt nicht teilen“, und so wendet er sich hier mit einem hörbaren Ruck von seinem hochverehrten Lehrer ab. Er scheint nur hier ein wenig den Wald vor Bäumen nicht zu sehen. Sollte nicht der Friede herzustellen sein durch beiderseitige Annahme eines Kompromisses, das man platt aber drastisch so formulieren könnte: Kant ist freilich nicht der Vater, aber der Grossvater des Sozialismus? Denken wir an das Verhältnis Kants zu Fichte und Hegel und an das dieser Denker zu Lassalle und Marx, so ist doch die Genealogie klar. Wie Lassalle selbst das Verhältnis Fichtes zu Kant auffasste, können wir aus seiner bekannten Festrede zum 100. Geburtstage Fichtes ersehen, oder wir können, wie dessen Denken eine gänzliche Revolution durch die „ebenso herzerhebende wie kopfzerbrechende“ Philosophie Kants erfuhr, in Vorländers Gesch. d. Philos. (3. Aufl. II S. 270) nachlesen. Wenig beachtet scheint mir noch die grosse Übereinstimmung der Vorreden zum „Geschlossenen Handelsstaat“ Fichtes und zu Kants Schrift vom ewigen Frieden zu sein. Wie aber die Grundgedanken von Lassalles theoretischem Hauptwerk, dem „System der erworbenen Rechte“ in Fichtes Schrift über die französische Revolution wurzeln, darüber hat sich Lange in einem Briefe ausgesprochen, den ich in meiner Biographie des trefflichen Mannes S. 137 mitgeteilt habe. Ich verzichte auf entsprechende Hindeutungen in Bezug auf die Linie Kant-Hegel-Marx; sind doch Vorländer diese Zusammenhänge viel intimer bekannt als mir. Lehnt er gleichwohl einen historischen Zusammenhang zwischen Kant und dem Sozialismus ab, so kommt dies wohl daher, dass er nicht so wohl das ganze geistige Leben von Kant bis zur Gegenwart ins Auge fasst, als vielmehr drei bestimmte

Probleme: Kants Erkenntniskritik, Kants Ethik und Marx-Engels' historischen Materialismus. Vorländer selbst gehört zu denen, welche eine Ergänzung des letzteren durch die beiden ersteren für möglich und für nötig halten. Dabei kommt für ihn freilich nicht der historische Materialismus in seiner ursprünglichen schroffen Formulierung in Betracht, sondern ein (übrigens schon von Engels selbst) wesentlich modifizierter, der eine Rückwirkung ideeller Faktoren auf die Entwicklung der menschlichen Verhältnisse gelten lässt. Andrerseits akzeptiert er bekanntlich wie die übrigen Neukritizisten — so möchte er statt Neukantianer lieber sagen — Kants praktische Philosophie nur cum beneficio inventarii: er verwirft die Postulate.

Während der Ruf „Zurück auf Kant" früher bei den Sozialisten besonders von Ed. Bernstein und den übrigen „Revisionisten" erhoben wurde, hat sich dies Verhältnis, wie wir von Vorländer erfahren, seitdem wesentlich verschoben, und gerade bei jüngeren radikalen Marxisten konstatiert er mit besonderer Befriedigung einen neukritizistischen Ansprüchen genügenden Standpunkt, während Bernsteins philosophische Gedankengänge diesen Ansprüchen nicht genügen und während Kautsky als Hauptvertreter der dritten Auffassung: „Kein Paktieren mit Kant!" mehr und mehr in „splendid isolation" zu stehen scheint. Übrigens werden gerade auch ihm von Vorländer derartige Widersprüche und Inkonsequenzen nachgewiesen, dass diese hohe Säule dem philosopischen Auge einigermassen geborsten erscheint. Ohne Ethik geht es wirklich nicht, ohne w i r k l i c h e Ethik; was die Sozialisten bis jetzt aus eignen Mitteln zu liefern haben, ist eine Talmi-Ethik.

Einbeck (Hannover). Prof. Dr. O. A. E l l i s s e n.

Brunswig, Alfred. D a s V e r g l e i c h e n u n d d i e R e l a t i o n s e r k e n n t n i s. Leipzig und Berlin, Verlag von B. G. Teubner, 1910. (VIII u. 186 S.)

Eine aussergewöhnlich klärende Untersuchung, in angenehm sachlicher Darstellung. Zu beanstanden ist prinzipiell wohl nur, dass in dieser Untersuchung, deren Gegenstand die Wahrnehmung der Vergleichsrelationen bildet, das Verhältnis von Vergleichsrelation und Relation überhaupt kaum berührt wird. Man wird daraus noch nicht schliessen, dass Brunswig Vergleichsrelation und Relation überhaupt identificiert, jedenfalls aber legt Brunswig ihre Identifikation nahe durch seine dritte Fundamentalthese, die zum logischen Gehalt jedes Verhältnisurteils den Vergleich der von ihm in Beziehung gesetzten Gegenstände rechnet (S. 7/8 u. ö.) Dagegen ist zu bemerken, dass die Vergleichsrelationen nur eine, wenn auch die wichtigste Klasse von Relationen bilden, und dass z. B. in Relationsurteilen von der Art „A ist vor B", „A ist die Ursache von B", „A ist der Vater von B" keinerlei Vergleich der von ihnen in Beziehung gesetzten Gegenstände behauptet wird.

Den Ausgang nimmt Brunswig vom Relationsurteil (d. h. vom Urteil über Vergleichsrelationen). Das Relationsurteil ist eine Aussage 1) über Verhältnisse und nicht über psychische Erlebnisse, 2) über Verhältnisse von Gegenständen und diese sind nicht notwendig noch ursprünglich psychische Inhalte. Brunswig stellt sich dezidiert auf den Boden der objektivischen Relationslehre und rechtfertigt seinen Standpunkt nicht minder durch Gründe als durch Konsequenzen. Als Drittes in jedem Relationsurteil findet Brunswig einen logischen Vergleich der in Beziehung gesetzten Gegenstände, der nicht zu confundieren ist mit den psychischen Vergleichstätigkeiten, die ev. zu seiner Gewinnung geführt haben. Das Wesen dieses logischen Vergleichs, resp. das Specifische der Vergleichsrelationen bleibt unbestimmt, wenn es nicht doch durch das Vergleichen bestimmt wird.

Insoweit Relationsurteile nicht deduktiv begründet sind, gehen sie aus einer Vergleichserfahrung hervor. Sie werden nicht bloss anlässlich der Vergleichserfahrung „ausgelöst", sondern gründen in ihr, die Ver-

gleichserfahrung ist für Vergleichsurteile ratio cognoscendi in dem Sinne, wie Erfahrung ratio cognoscendi zu sein vermag. Es gibt eine unmittelbare Wahrnehmung von Vergleichsrelationen, Vergleichsurteile, die einer solchen unmittelbaren Wahrnehmung Ausdruck geben, schöpfen ihre Gewissheit aus der Anschauung des behaupteten Verhältnisses selbst. Der Zustand unmittelbarer Relationserkenntnis ist Wahrnehmung, da sich in ihr die Relation, wenn auch nicht sinnlich, „als selbst gegenwärtig darstellt“. Unmittelbare Wahrnehmung scheint aber nur beim Simultanvergleich bestehen zu können; die Frage, wie beim Successivvergleich, also bei direkter Wahrnehmung nur mehr des einen von zwei Vergleichsobjekten, doch ein sicheres und richtiges Urteil über beider Verhältnis möglich ist, hat zu umständlichen Lösungsversuchen geführt, deren Unzulänglichkeit Brunswig mit guten Gründen nachweist. Dass es solcher Versuche, den Successivvergleich zu elminieren oder vielmehr zu cachieren gar nicht bedarf, zeigt Brunswigs Erklärung des Successivvergleichs. Es gibt nicht blos ein Bewusstsein des anschaulich Gegenwärtigen, es gibt auch ein Wissen von nicht mehr Gegenwärtigem, es gibt Bewusstes und Gewusstes. Urteile über Relationen bloss gewusster Gegenstände zu gegenwärtigen, und zwar in Hinblick auf eine Relationswahrnehmung, die sich erst beim gegenwärtigen Relationsglied einstellt, sind möglich insofern man von den gewussten Gegenständen ein Wissen hat. Es wird vielleicht gegen Brunswig eingewendet werden, dass dies Wissen vom nicht Gegenwärtigen ausreiche, die Relation zum Gegenwärtigen zu beurteilen resp. sie zu „bemerken“, aber nicht ausreiche, sie wahrzunehmen. Die Beziehung einer Wahrnehmung auf nicht Gegenwärtiges hat indes nur solange den Anschein des Paradoxen als man übersieht, dass in jede Wahrnehmung bloss Gewusstes hineinspielt. In der Wahrnehmung eines Bekannten als solchen, eines Menschen als solchen, bei jedem Agnoscieren und Subsumieren kommt die Kenntnis vom nicht Gegenwärtigen nicht weniger zur Geltung als die gegenwärtige Anschauung.

Der von Brunswig als Übergangsbegriff zwischen Simultan- und Successivvergleich eingeführte Begriff der eingliedrigen Relation gibt zu interessanten Bemerkungen Anlass, ist aber allzu vag gefasst. Wenn die „einseitige Bevorzugung“ eines Relationsgliedes das Wesen der eingliedrigen Relation ausmacht, so ist das Merkmal beim Successivvergleich durchaus nicht ohne weiteres gegeben, und was die asymmetrischen Relationen anlangt, die Brunswig als notwendig eingliedrig bezeichnet, so macht sie nicht etwa die einseitige Bevorzugung eines Relationsgliedes eingliedrig, sondern die Eingliedrigkeit liegt im Wesen der asymmetrischen Relation überhaupt, die einseitige Bevorzugung des einen Relationsgliedes bewirkt nur die Bevorzugung vor der correlativen Relation.

Es gibt Wahrnehmungen von Vergleichsrelationen ohne besondere psychische Vergleichstätigkeit, in Fällen also, wo die Relationen sich von selbst aufdrängen. In anderen Fällen wird die Relationswahrnehmung durch die Vergleichstätigkeit unterstützt resp. herbeigeführt. Das Wesen der Vergleichstätigkeit als ein absichtgemässes successives Auffassen beider Vergleichsgegenstände wird von Brunswig eingehend analysiert, und die Surrogate der unmittelbaren Vergleichung erörtert. Mit der Analyse der Vergleichshandlung schliesst Brunswig die grundlegenden Untersuchungen über die Relationswahrnehmung ab und bringt sie zur Anwendung in einer Phänomenologie der Relationserlebnisse, die gegliedert ist 1) nach den Arten der Vergleichsrelationen, 2) nach den Arten der Vergleichsgegenstände.

Anhangsweise bringt Brunswig die Frage nach der objektiven Realität (d. h. Gegenständlichkeit nicht Existenz) der Relationen zur Sprache und bemerkt, dass die Ergebnisse seiner Untersuchung auch für die Diskussion dieser Frage bedeutsam sind. In der Tat geben die Untersuchungen von Brunswig über das Vergleichen und die Relationserkennsnis

der Ontologie (Kategorienlehre) die Anregungen zurück, die sie dem ontologischen Objektivismus verdanken.

Wien. Hans Pichler.

Baumann, Julius. Wolffsche Begriffsbestimmungen. Ein Hilfsbüchlein beim Studium Kants. Leipzig, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1910. (IV u. 56.)

Angesichts der noch zu wenig gewürdigten Bedeutung, die Chr. Wolff durch seine systematische Zusammenfassung des objektivistischen Rationalismus besitzt, und angesichts dessen, dass dieser objektivistische Rationalismus in Kants Kr. d. r. V. nicht bloss aufgehoben sondern „aufgehoben" ist, wird auch die anspruchslose Zusammenstellung Wolffischer Begriffsbestimmungen durch Baumann verdienstlich erscheinen. Dass es dieser Zusammenstellung an Einheit in der Mannigfaltigkeit fehlt, den Mangel also an einem verbindendem Text und einer durchgehenden Angabe der Kantischen Parallelstellen, kann man bedauern aber nicht zum Vorwurf machen. Wohl aber muss man bemängeln, dass die von Baumann getroffene Auswahl, die mancherlei Fernliegendes aufgenommen hat, gerade so Wesentliches — für Wolff, für Kant, für ihre Beziehung Wesentliches — übergeht wie z. B. Wolffs Lehre von der veritas transcendentalis. (Ontologie §§ 493—502).

Wien. Hans Pichler.

Jatho, Karl. Fröhlicher Glaube. Verlag Neubner, Köln. 1910. (226 S.)

Der Verfasser des schon in zweiter unveränderter Auflage erschienenen „Andachtsbüchlein" ist jüngst allenthalben bekannt geworden durch das von der evangelischen Kirchenbehörde Preussens gegen ihn eingeleitete Irrlehreverfahren. Die beanstandeten Stellen sind sämtlich in diesem Buche enthalten, das sich zusammensetzt aus kurzen über ein ganzes Kirchenjahr fortlaufenden Andachten, die zuerst in den „Evangelischen Gemeindenachrichten" Kölns gestanden haben. In dem ganzen Streit handelt es sich nicht um eigtl. theologische, sondern metaphysische Probleme, die J. natürlich nicht in begrifflicher Analyse, sondern kraft seines Erlebnisses als Prediger zu lösen sucht. So ist auch die Philosophie an Jatho interessiert — unabhängig also von der Stellungnahme zu dem Kirchenproblem.

Sein Standpunkt darf wohl am besten als entwicklungs-geschichtlicher mystischer Pantheismus bezeichnet werden. Niemand hat, so lehrt er, Gott geschaut und dies wird auch nicht geschehen (39); in Gleichnissen schafft sich die religiöse Phantasie ein Bild des Unerkennbaren (18). Entzieht sich Gott dem begrifflichen Denken (11), so will zwar J. nicht den absoluten Agnostizismus vertreten (44), sind doch Vernunft und Gewissen die Eltern des Protestantismus (207); aber doch ist ihm Religion kein Wissen, sondern „die Kunst, ein Lebenslied zu singen aus göttlicher Kraft" (196, vgl. 101). Gott ist Kraft, das ewige Werden, die unendliche Entwicklung des Weltalls (30 f.) Zwischen ihm und der Welt ist keine Kluft; er ist die Wirklichkeit, Allseitigkeit des Lebens (46, 60). Diese Kraft und Liebe, behauptet nun J. in Übereinstimmung mit dem Meister Eckehart und Angelus Silesius, gelangte im Menschen allmählich zum Bewusstsein ihres Wertes; Gott ist in ihm Personenwille geworden (109, 212). Das holdeste Kind des Weltgeistes, die grösste unter den dauernden Mächten, ist die Liebe (26, 165). Deshalb haben wir den Gottmenschen zu verwirklichen; der ewigen Menschwerdung Gottes entspricht die ewige Vergöttlichung des Menschen (61, 150 ff., 191). Der Entwicklungsgedanke, der heilig ist (201), besagt, dass das Ziel der Weltentwicklung Vergeistigung ist (87). So wird das Geschichtliche zum Gleichnis des Übergeschichtlichen, zum Abbild des göttlichen unpersönlichen Lebensstromes (83).

Höchst bedeutsam ist nun, wie J. diese Weltanschauung mit der Religiosität Christi (nicht mit dem überlieferten Christentum) zu verbinden

weiss. Jesus ist für ihn der Sucher, der die kostbarste Perle in der Gottinnigkeit fand und daneben alle Tradition, alles Fertige als gleichgültig ansah. Er, der alles verstand und deshalb allen geben konnte, wird zum Ausdruck und Abbild des allgemein und rein Menschlichen (3—17). Er lehrt uns deshalb die ständige Auferstehung zu neuem Leben, die Erlösung durch die im Vertrauen auf Gott vollzogene innere Umkehr (75—77), die zur Versöhnung mit allem Lebendigen führt (14). Jesu Lehre ist, wie stets verkannt wurde, das kraftvolle Evangelium vom starken Menschen, der sich den Weg der Selbsterlösung bahnt (102, 181 f., 190 f.) und, wenn's not tut, als Zerstörer auftritt (159 f.). Der Feigling ist deshalb der eigentlich Gottlose (108), während der Fromme in der Busse den Sieg über sich selbst feiern darf (215). Es gilt „das Gottesreich auf Erden", die Hoffnung der ältesten Christenheit zur Menschheitsverklärung zu verwirklichen (90, 103 f.), während der einzelne in den unpersönlichen Strom des Geistes zurückkehrt (221). Das Heil Gottes bedeutet Umwälzung der Verhältnisse auf religiösem und sozialem Gebiete (3). So darf der Mensch glückselig und voll Freude sein (122), aus der Kraft seiner Seele lachen und weinen, mitleiden (48—52). Aus dem Kampfe zieht er seine Stärke; so ist auch die hemmende und rückschrittliche Kraft als notwendig gerechtfertigt (62, 206). Deshalb bedeutet die Orientierung an Christus zugleich Heldenverehrung, die Anerkennung, dass der Durchschnittsmensch sein Leben nicht in die Schanze zu schlagen weiss (65). Der Genius ist souverän; ihm neige sich die Welt (23); in den grossen Persönlichkeiten ist der Menschheit letzter Zweck erfüllt (172). Deshalb enthält die Religion als wichtigstes Erbe Luthers zugleich ein Bekenntnis zur Tat (202 ff., 207).

Leicht erkennt der Leser die Verwandtschaft dieser Gedanken zu denen eines Fichte, Schleiermacher, Schelling, Hegel, die den Spinozismus mit einem metaphysisch-idealistischen Entwicklungssystem verbanden. Nur spielt bei J. die Leugnung jeder Transzendenz als mystische Lehre vom Selbstbewusstsein Gottes im Menschen eine grössere Rolle, und ferner hat er auch den naturwissenschaftlichen Entwicklungsgedanken mit aufgenommen. So besteht die Grösse dieses Mannes, der zugleich ein Meister der Sprache ist, darin, dass er nur auf Grund eigenen Erlebens zu ähnlichen Ergebnissen gelangt wie auf andere Weise die Metaphysik. Im einzelnen erscheint mir von besonderer Bedeutung die Hegel verwandte Interpretation der christlichen als einer heldenhaften Gesinnung, die es J. sogar ermöglicht, die für Nietzsches Angriffe gegen das buddhistisch gedeutete Christentum massgebenden Motive in seine Religion mitaufzunehmen. Die Zukunft des Christentums scheint auch mir davon abzuhängen, ob es als immanente Religion gefasst werden darf.

Bonn. Emil Hammacher.

Poincaré, Henri. Der Wert der Wissenschaft. Übers. von E. Weber, mit Anmerkungen und Zusätzen von H. Weber und einem Bildnis des Verf.s. 2. Aufl. mit einem Vorwort d. Verf.s. Wissenschaft und Hypothese II. Leipzig und Berlin. B. G. Teubner 1910. (VIII u. 251 S.) Geb. M. 3.60.

Die vorliegende Schrift des genialen Franzosen bietet dem Leser auf der einen Seite weniger, auf der anderen erheblich mehr, als der Titel erwarten lässt. Von einer eingehenden werttheoretischen Untersuchung der Wissenschaft ist nicht die Rede; nur schwache Ansätze zu einer solchen finden sich in der Einleitung und am Schluss. Da handelt es sich im Wesentlichen nur um Behauptungen ohne irgendwie befriedigende Begründung. „Die Wahrheit aufzusuchen soll der Zweck unserer Tätigkeit sein; das ist das einzige Ziel, das ihrer würdig ist" (S. 1). Mehrfach wird der Wissenschaft die Kunst zur Seite gestellt. „Nur durch die Wissenschaft und die Kunst hat die Kultur Wert" (S. 208). Die Wissenschaft ist nicht für die Industrie da, sondern die Industrie hat ihren Wert, weil sie dem Menschen immer mehr freie Zeit gibt zu wissenschaftlicher Forschung. Wir wollen den Menschen von Leiden und materiellen Sorgen befreien,

damit er Freiheit gewinne zum Studium und zur Betrachtung der Wahrheit. Der Eudämonismus wird einfach durch den Hinweis darauf widerlegt, dass es nicht Zweck der Kultur sein könne, denen Alkohol zu liefern, die gerne trinken — ein Argument, das schon durch den Einblick in ein Kranken- oder Irrenhaus immerhin an Eindruck verlieren könnte.

In solchen Wertungen liegt die Bedeutung des Buches natürlich nicht. Sie geben ein schönes Zeugnis von der Wahrheitsbegeisterung des Forschers, die in glänzenden Worten zum Ausdruck kommt, aber sie stellen keine wissenschaftliche Leistung dar. Diese liegt in anderen Ausführungen, welche den weitaus grössten Teil des Buches füllen.

„Wenn die Wahrheit das einzige Ziel ist, das verfolgt zu werden verdient, können wir hoffen, es zu erreichen?“ (S. 3). Diese Frage gibt schon eher das Thema des Buches an als der Titel. Dabei hat der Verf. fast ausschliesslich die Wahrheits- oder Wissensgebiete im Auge, auf denen seine eigene Forscherarbeit sich bewegt: die Mathematik und die exakten Naturwissenschaften (mathematische Physik).

Da gilt es zunächst den „Rahmen“ zu prüfen, in den die Natur eingeschlossen ist. Raum und Zeit geben diesen Rahmen ab. Sie werden uns nicht von der Natur aufgedrängt, sondern wir drängen sie der Natur auf, weil wir sie bequem finden. Die mathematische Analyse, das Studium dieses leeren Rahmens, gibt dem Physiker eine bequeme Sprache, ohne die er nie die Harmonie der Welt hätte erfassen können.

Diese Harmonie kommt im Naturgesetz zum Ausdruck, wie es dem Menschen durch die Astronomie geschenkt wurde. Die Astronomie wurde zum Vorbild der mathematischen Physik, die den inneren Mechanismus aller Naturphaenomene erfassen wollte, wie die Astronomie den Mechanismus der Himmelserscheinungen durchschaute.

Doch diese Richtung in der Physik machte einer anderen Platz, welche durch eine kleine Anzahl oberster Prinzipien (der Energieerhaltung usw.) den Naturlauf festlegen will; neuerdings sind nun auch diese Prinzipien ins Wanken geraten, und wir stehen vielleicht im Anfang einer neuen Epoche der Physik. Müssen wir nicht zum Skeptizismus kommen, wenn wlr sehen, wie selbst die fundamentalsten Grundsätze der Physik ins Wanken geraten? Man sollte jedoch „den Gang der Wissenschaft nicht der Umgestaltung einer Stadt vergleichen, in der die alten Gebäude schonungslos niedergerissen werden, um neuen Bauwerken Platz zu machen, sondern der stetigen Entwicklung der Tierformen, die sich unaufhörlich fortbilden und schliesslich dem gewöhnlichen Blick unkenntlich werden, während ein geübtes Auge immer die Spuren der Arbeit verflossener Jahrhunderte wiederfindet“ (S. 6).

Bei der Frage nach dem Feststehenden in der Wissenschaft ergibt sich die Vermutung, dass dieses (die Tatsache oder das Gesetz) lediglich auf Übereinkommen beruhe. So überlegt man, das Gesetz des freien Falles habe nur Gültigkeit, weil wir übereingekommen sind, die Körper, die in ihrer Bewegung ihm nicht entsprechen, als nicht freifallend zu betrachten. P., der dem „Konventionalismus“ in mancher Hinsicht weit entgegenkommt (besonders bei Betrachtung des „bequemen Rahmens der Natur“, von Zeit und Raum), wendet sich doch mit Entschiedenheit und mit treffender Kritik gegen die radikale Durchführung dieser Auffassung, die aus wissenschaftlichen Tatsachen und Gesetzen künstliche Schöpfungen der Menschen machen will. Künstlich und konventionell ist eigentlich nur die Sprache, in der wir die Tatsache zum Ausdruck bringen.

Jedoch bestehen die Wirklichkeit und ihre Harmonie, ihre Gesetzmässigkeit, nicht unabhängig vom Geiste, der sie begreift: „Alles, was nicht Gedanke ist, ist das reine Nichts, weil wir nur den Gedanken denken können, und weil alle Worte, über die wir verfügen, um von Dingen zu sprechen, nur Gedanken ausdrücken können; zu sagen, dass es etwas anderes gibt als den Gedanken, ist also eine Behauptung, die gar keinen Sinn haben kann“ (S. 208). Das ist das alte, freilich sehr angreifbare

Argument der Immanenzphilosophie. „Das aber, was wir objektive Wirklichkeit nennen, ist, wenn man es recht überlegt, das, was vielen denkenden Wesen gemein ist und was allen gemein sein könnte. Dieses Gemeinsame kann, wie wir sehen werden, nichts anderes sein als die Harmonie, ausgedrückt durch die mathematischen Gesetze" (S. 7).

Das wäre etwa das Programm des Buches, wie es in der Einleitung entwickelt wird. Der Wert der Schrift liegt in der Durchführung des Programms.

Der erste Teil behandelt die mathematischen Wissenschaften. Da wird zunächst ein Beitrag zur Differentialpsychologie geliefert durch Charakterisierung des intuitiven und des logisch-diskursiven Mathematikertypus. Dann werden in geistvoller Darstellung die Schwierigkeiten und Konventionen entwickelt, die im Begriff der objektiven Zeit und ihrem Masse sich verbergen. In entsprechender Weise wird der Raum und seine (als konventionell zu betrachtende) Dreidimensionalität behandelt; leider wird meiner Ansicht nach hier die Untersuchung dadurch geschädigt, dass P. allzu leicht eine genetische Theorie der Raumauffassung (eine Muskelempfindungshypothese) aufnimmt.

Dann kommen die Wechselbeziehungen zwischen Mathematik und exakter Naturwissenschaft zur Darstellung. An die Bedeutung der Astronomie für die historische Entwicklung der Physik wurde schon erinnert. Die Kapitel über die Geschichte der mathematischen Physik und über die gegenwärtige Krisis sind überaus lichtvoll, vielleicht die besten des Buches.

Der letzte Hauptteil („Der objektive Wert der Wissenschaft") richtet sich gegen den extremen Konventionalismus (P. spricht von Nominalismus) eines Le Roy, nach welchem alle Wissenschaft nur durch Übereinkommen besteht, nur diesem ihre Sicherheit verdankt. P.s Kritik beruht auf einer Abgrenzung dessen, was in der Wissenschaft auf willkürlicher oder durch die Bequemlichkeit (Ökonomie) geforderter, wenn auch unbewusster Konvention beruht, gegenüber dem aller Willkür Entzogenen. Wenn die Voraussagen der Wissenschaft sich erfüllen, so zeigt dies, dass die Tatsachen und Gesetze, auf denen die Voraussage ruht, mehr enthalten als willkürliche Konventionen (Ref. hat den gleichen Gedanken einmal in die Frage gekleidet, ob es auf willkürlicher oder bequemer Konvention beruhe, wenn wir voraussagen, dass morgen und übermorgen auf den Tag die Nacht folgt).

Wir erwähnen noch, dass H. Weber die Schrift mit erläuternden und erweiternden Anmerkungen versehen hat. Der Übersetzerin ist es gelungen, die Eleganz der Darstellung auf den deutschen Text zu übertragen. Freilich darf man sich durch diese Eleganz nicht verleiten lassen, die Schrift für eine leichte Lektüre zu halten. Nur scheinbar setzt der Verf. wenig voraus. Zu einem vollen Verständnis des Buches aber gehören vielerlei Vorkenntnisse.

Münster i. W. Erich Becher.

Ebbinghaus, Julius. Relativer und absoluter Idealismus, historisch-systematische Untersuchung über den Weg von Kant zu Hegel. Leipzig 1910. (71 S.)

Unser Verhältnis zu Hegel ist, wie man weiss, immer noch kein recht historisches geworden. Man sieht auf ihn noch nicht genügend als auf ein Faktum, das geschichtlich zu verstehen ist; man hat garzulange auf ihn als den gefährlichen Gegner gesehen, den es systematisch zu bewältigen galt. Dazu kommt, dass das historische Interesse, sofern es sich Hegel zuwendet, zumeist nicht auf den Kern der Sache geht. Hegels eigene Schule hat das verschuldet. Man ging in dieser nicht von den Grundlagen (Phänomenologie und Logik), sondern von den Endproblemen und Ausläufern des Systems aus, der Rechts-, Religions- und Geschichtsphilosophie. Das hatte für die Mitte des XIX. Jahrhunderts seine Rechtfertigung. Für uns hat es seine Aktualität verloren. Zur Folge hat diese Einseitigkeit gehabt, dass Hegels Logik unerörtert, ja man darf sagen, ungelesen blieb. Wir haben bis heute keine Darstellung, die mit ihren schwierigen Problemen

wirklich Ernst machte. So wird man den Versuch von Ebbinghaus — denn dieser gilt letztlich nur der Hegelschen Methode — gewiss mit Freude begrüssen, wie immer man systematisch zu Hegel stehen mag. Er bleibt verdienstvoll, selbst wenn vor der Hand keine greifbaren Resultate abfallen sollten. Die historische Problemstellung als solche hat ihren Eigenwert.

Was nun freilich dem Leser des Ebbinghausschen Buches sofort auffallen muss, ist der Umstand, dass von Hegel selbst — auf den es, wie das Vorwort sagt, doch abgesehen ist — kaum die Rede ist, geschweige denn von Fichte und Schelling, die sachlich für die Untersuchung fast ebenso wesentlich sind. Gehandelt wird fast ausschliesslich von Kant. Und zwar dient das ganze Buch (ausgenommen höchstens das letzte Kapitel) dem Nachweise, dass der Kantisch-transzendentale Idealismus ein blos „relativer", in Halbheiten stehen bleibender ist. Auf allen Punkten wird dann versucht, über Kant hinauszugehen. Aber dieses Hinausgehen trägt nicht den erwarteten historischen Charakter. Es macht den Eindruck, als erführen wir dabei lediglich die systematischen Schlüsse des Verfassers, nicht aber die Fichtes, Schellings und Hegels. Diese werden überhaupt nur an wenigen Stellen, gleichsam zur Bestätigung, herangezogen. Dass aber im Grunde durchweg von ihnen die Rede ist, und dass in dem ganzen Hinausgehen über Kant gerade ihre idealistische Arbeit charakterisiert werden soll, kann allenfalls der bis ins Einzelne historisch beschlagene Leser antizipieren, schwerlich aber derjenige erfassen, der das Buch liest, um sich über das Verhältnis dieser Denker zu Kant erst zu orientieren. Diese Vermischung historischer und systematischer Darstellung erschwert bedenklich das klare Verständnis der Sache. Dennoch wäre dem wohl nur ein geringer Vorwurf zu machen, wenn nur das historische Material selbst gleichmässiger verteilt wäre und das fast ausschliessliche Stehen der Untersuchung bei Kant nicht die weit schwierigere Auseinandersetzung mit Hegel zu kurz kommen liesse, und wenn andererseits nicht auch die Darstellung des Kantischen Idealismus selbst an einer gewissen Einseitigkeit litte, die zwar aus dem von Fichte und Hegel aus rückschauenden Verfahren des Autors sehr verständlich wird, sich aber mit der Weite der angekündigten Problemstellung keineswegs verträgt.

Richtig sieht E. bei Kant das Prinzip in der Synthesis, sofern diese dem bestimmten Denken vorhergeht. Sie ist „bewusstseinerzeugende Synthesis", das „Überhaupt" des Denkens. So kann Bewusstsein nicht etwas ausserhalb der Synthesis sein. Dagegen fasst er den „transzendentalen" Charakter dieser Synthesis ausschliesslich im Sinne eines Prinzips des vorstellenden Bewusstseins, nicht — wie es den besseren Formulierungen Kants entsprechen würde — als Prinzip der prägnant gefassten, wissenschaftlichen Erkenntnis. Daher bleibt der Kantische Standpunkt für E. blosser Bewusstseinsidealismus, in welchem die subjektive Färbung im Vordergrunde steht; die weit bedeutenderen Seiten desselben, das Moment des objektiven oder wissenschaftlichen Idealismus bleibt verkannt. Somit hat auch das „Ding an sich" für ihn nicht den kritischen Sinn des Grenzbegriffs der Erkenntnis, sondern den des Transzendenten, des „jenseitigen Absoluten", oder der „in jeder Erscheinung steckenden, dem Ich unüberwindlichen Gegebenheit". Die reiferen Formulierungen Kants, die sichtlich dahin streben, dem Ding an sich diesen Transzendenzcharakter zu nehmen und es blos als absolutes, weil unendliches, Problemkorrelat der endlichen Erkenntnis bestehen zu lassen, werden übersehen. Ebenso entgeht es E., dass Kant in eben diesen Formulierungen dem gesuchten „absoluten" Idealismus bereits näher war, als Fichte und Schelling in ihrem subjektivistischen Kampf gegen das transzendente Ding an sich bestenfalls gelangen konnten. Denn gerade die „Verendlichung" des transzendentalen Prinzips, die E. verwirft, ist darin — der Sache nach wenigstens — überwunden. Die ganze Relativierung des Idealismus aber hängt, wie E. mit Recht hervorhebt, an dieser Verendlichung. So wird die interessante

historische Durchführung lückenhaft durch des Verfassers Übersehen der Bedeutung von Kants Ideenlehre für das Idealismusproblem.

Auch im frühen Fichte sieht E. dieselbe Verendlichung: „Dem Begriffe nach liegt die unüberbrückbare Transzendenz, die bei Kant zwischen dem Ich und dem Dinge an sich liegt, nunmehr zwischen den beiden Akten des Ich selber". Dagegen findet er in Fichtes zweitem System bereits absoluten Idealismus, insofern hier „dem Ich selbst sein Gegensatz, das Sein, beigelegt wird". Es liesse sich hiergegen aber die Frage erheben, ob nicht in diesem nunmehr „seienden Ich" die Ontologie des absoluten Seins stärker ist als die Idealität des absoluten Ich; d. h. ob nicht statt der gesuchten Bestimmung des Seins durch das Ich vielmehr eine Bestimmung des Ich durch das Sein vorliegt? Fichtes grundlegende Formulierungen scheinen für das letztere zu sprechen, wie sehr immer wir ihn hinterher bemüht finden, das umgekehrte Verhältnis zu betonen.

Soll es zum absoluten Idealismus kommen, so muss die Endlichkeit des transzendentalen Prinzips „vernichtet", die Jenseitigkeit von Ich und Nichtich überwunden werden. Das soll nun auf dem Wege geschehen, dass in der gegenseitigen Transzendenz das Moment der Gegenseitigkeit selbst, also die Bezogenheit aufeinander, zum Prius der Dualität gegenüber gemacht wird. Ich und Nichtich müssen bereits vereint sein, um auf einander bezogen zu werden. „Die Negativität des Diesseits und Jenseits gegeneinander ist nur auf dem Boden der absoluten Idealität möglich." Sonderbarerweise wirft E. Kant „Missachtung" dieses Satzes vor. Freilich hat Kant die Gefahren des Dinges an sich nicht immer glücklich zu umgehen gewusst; er ringt sich sichtlich aus dem Problem erst empor. Um so mehr sollten die wegweisenden Versuche Beachtung finden, in welchen er die Überwindung alles derartigen Dualismus im strengsten Sinne bereits geleistet hat; so vor allem die bedeutsame Konsequenz, die er aus seinem „obersten Grundsatz" zieht, in welcher er Idealität proklamiert zwischen den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung und denen der Gegenstände der Erfahrung.

Das transzendentale Problem trägt nach E. die unabweisliche Tendenz in sich, die Dualität von Subjekt und Objekt zu überwinden, die Endlichkeit des Prinzips zu „vernichten". Es involviert somit die absolute Synthesis der absoluten Gegensätze. Dieses wird zuerst an allgemeinen Ueberlegungen gezeigt. Das „Rationale" ist nicht Wissen seiner selbst, sondern des „Irrationalen"; anderenfalls wäre es leere Tautologie. Das macht nun den Begriff des Irrationalen selbst zum kritischen Grundbegriff. Das Apriori ist allemal schon in Einheit und Gegensätzlichkeit mit dem „Nichtapriorischen" gedacht, wo immer es logisch erschlossen wird. Es „findet sich" somit in diesem Gegensatze, vielmehr in dieser Einheit. Das dürfte gerade im besten Sinne Kantisch gedacht sein, so sehr immer diese Problemaufgabe in ganzer Schwierigkeit erst von Fichte hervorgekehrt sein mag. Ähnliches ergibt sich auch am Begriff des „Geltens". Das Geltende — auf die allgemeinen Erkenntnisbedingungen bezogen — enthält das, wofür es gilt, in sich, weil in ihm das, für „wen" es gilt, und das, für „was" es gilt, zusammenfällt. Und dasselbe zeigt sich dann in den „Besonderungen des transzendentalen Prinzips", d. h. in den Kategorien und deren Deduktion.

Es wird hierzu ausführlich gezeigt, dass die „metaphysische Deduktion" der Kategorien aus den Urteilsarten bei Kant sinnlos bleibt, solange ihr nicht die transzendentale zur Seite tritt. Denn Beziehung auf Sinnlichkeit ist das Wesen der Kategorie. Diese liegt aber ganz im transzendentalen Gesichtspunkt. Indessen zeigt sich an Kants transzendentaler Deduktion, dass diese gleichfalls nicht ausreicht, und zwar eben aus dem Grunde, weil in ihr nachträglich die Anwendbarkeit oder „Geltung" der bereits gefundenen Kategorien nachgewiesen, nicht aber die Kategorien selbst im Hinblick auf ihre Anwendung zuallererst „erzeugt" werden. Hierin blickt wiederum die Relativität des kritischen Idealismus durch, für den

im Kategorienproblem Begriff und Anwendung ebenso auseinanderfallen, wie im Erkenntnisproblem überhaupt das Ich und das Mannigfaltige. Die wahrhafte Deduktion müsste den einheitlichen Wurf bedeuten, der Auffindung und Rechtfertigung der Kategorie in einer Erzeugung umschlösse. — Dagegen erkennt nun E. eine Reihe wertvoller Ansätze zur wahren Deduktion und zum tieferen Verständnis der Kategorien im Kapitel Kants von den „Grundsätzen“. Hier eröffnet sich ein Einblick in die gesuchte „Einheit von metaphysischer und transzendentaler Deduktion“. Denn hier erscheint „die für die Deduktion des Wissens unmögliche Trennung von Idealität und Realität“ der Sache nach als überwunden. Die Geltung der Kategorie ist in ihrem Inhalt bereits enthalten; denn die Kategorie ist „eine Regel, die den Fall ihrer Anwendung a priori bestimmt“. Und sicherlich hat E. Recht mit dem Resultat: Die eigentliche Kategorie ist das, was Kant Anwendbarkeit der Kategorie nennt. Denn das ist eben ihr transzendentaler Sinn, dessen Klarstellung seit mehr als einem Menschenalter wohl zu den bedeutendsten Errungenschaften der Kantforschung zählen dürfte. Des Umweges über die Schellingsche Potenzierung des Anschauungsaktes hätte es für diese Wiederentdeckung nicht bedurft. Wenn dagegen E. diese bei Kant andeutungsweise enthaltene Deduktion dennoch für beschränkt erklärt, so liegt das wohl in dem bekannten Rest von „Gegebenheit“, der dem Mannigfaltigen anhaften bleibt; was freilich an rechter Stelle auch hätte gesagt werden sollen.

Das Ziel, auf welches die Untersuchung hinausstrebt, ist die Hegelsche Dialektik. In ihr findet E. die gesuchten Bedingungen einer wahrhaften Kategoriendeduktion erfüllt. Aber wenn wir nun erwarten, diese Deduktion einer ebenso eingehenden Analyse und Kritik unterzogen zu finden, wie die Kantische, so sehen wir uns getäuscht. Das Buch schliesst mit wenigen zusammenfassenden, aber nicht entfernt erschöpfenden Bemerkungen über das dialektische Prinzip, das dann in aller Kürze an zwei Beispielen erläutert wird. Es ist bedauerlich, dass der Autor gerade hier vor dem schwierigsten Teil seiner Aufgabe, der am wenigsten der freien Ergänzung des Lesers hätte überlassen bleiben dürfen, stehen bleibt. Hegels Methode ist weit entfernt, in unserer Zeit allgemein bekannt und richtig gewürdigt zu sein. Vielmehr fehlt uns noch vollständig die grundlegende Untersuchung, die Verdienste und Mängel in ihr kritisch beleuchtete. Wenn daher heute — wie E. will — für Hegel Stellung genommen werden sollte, so gälte es in erster Linie, die ganze Reihe der schwierigen logischen Probleme, die in seiner Dialektik stecken, sorgsam herauszuschälen und systematischer Kritik zu unterziehen, nicht aber sie als bekannt vorauszusetzen und den Sinn der Methode nur an der Leistung aufzuzeigen, die sie bezweckt, von der es aber gerade noch fraglich bleibt, ob sie auch wirklich leistet. Dabei wäre dann auch freilich zu zweifeln, ob für eine solche Aufgabe das Ausgehen vom Idealismusproblem günstig ist. Der absolute Idealismus Hegels ist absoluter Rationalismus, d. h. es gibt nach ihm kein Problem, welches über die Bestimmtheiten des Vernünftigen hinausläge. Und hier gerade stösst man am unaufhaltsamsten auf die schwache Seite in Hegels System. Freilich hat Hegel die Gleichsetzung von Vernunft und Wirklichkeit nicht so verstanden wissen wollen, als sollten die Probleme des Wirklichen zugunsten der endlichen Vernunft beschränkt werden; sondern — im Prinzip wenigstens umgekehrt: der Begriff der Vernunft sollte sich erweitern. Aber dann wäre sogleich wieder die Frage unabweislich: ist diese prinzipielle Stellungnahme auch in den logischen Mitteln seiner Dialektik ausgeprägt und durchgeführt worden? Die Antwort könnte hier unter allen Umständen nicht positiv ausfallen; denn die Endglieder des Systems zeigen eine Verendlichung der Probleme, wie sie mit der Aufgabe der „unendlichen Deduktion“ in klaffendem Widerspruch steht. Und wenn die Reaktion gegen Hegel, die von hier ihren Ausgang nahm, freilich nicht die Konsequenz hatte, dem Übel bis auf seine Wurzeln nachzuspüren, so dürfte doch um so mehr von

einer Untersuchung, die der Hegelschen Methode wieder zu systematischer Würdigung verhelfen will, verlangt werden, dass sie diesen schwierigen Punkt ins Auge fasse und klarstelle. Es dürfte sich dann herausstellen, dass gerade der absolute Rationalismus eine zweideutige Basis abgibt, weil er die Methodik, die ihn durchführen soll, selbst kompromittiert, d. h. sie dahin bestimmt, den unendlichen Problemen ihren Prozesscharakter, und damit die Unendlichkeit selbst, abzusprechen. Dass der „unendliche Prozess“ durch Hegel zur „schlechten Unendlichkeit“ gestempelt wurde, das ist das Unkritische in seinem „absoluten Idealismus“. Demgegenüber dürfte gerade das Kantische Ding an sich als echt kritischer Grundbegriff des Iedealismus dastehen, sofern es der transzendentale Ausdruck für die Unendlichkeit der Probleme und den Ideencharakter der Erkenntnis ist.

Ein solcher Hinweis dürfte genügen für die Einsicht, dass die Streitfrage des relativen und absoluten Idealismus sich keineswegs aus dem einseitigen Gesichtspunkt des Ich und Nichtich heraus behandeln, geschweige denn entscheiden lässt. Schwieriger freilich ist es, das eigentlich wertvolle in Hegels Methode herauszuschälen. Dennoch sollte für die Klarstellung des Idealismusproblems, soweit es in dem historischen Wege „von Kant zu Hegel“ zum Ausdruck kommt, eine solche Aufgabe nicht umgangen werden. E. hat sein im Titel gestelltes Problem nur zur Hälfte behandelt. Aber auch diese eine Hälfte genügt, um eine ganze Reihe der schwierigsten und historisch wie systematisch wichtigsten Probleme zu entfalten und als solche zunächst einmal zum Verständnis zu bringen. Wie sehr wir auch heute gerade wieder solcher methodischer Hinführung bedürfen, empfindet jeder, der mit der Lage der Dinge vertraut ist. Eine solche Hinführung auf die grossen Problemzusammenhänge im engsten Umriss gegeben zu haben, ist das zweifellose Verdienst des Ebbinghausschen Buches — auch für denjenigen, der im einzelnen underer Meinung ist.

Marburg. N. Hartmann.

Gwinner, Wilhelm von. Schopenhauers Leben. Dritte, neugeordnete und verbesserte Ausgabe. Mit 4 Portraits und 1 Steindrucktafel. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1910. (XV u. 439 S.)

Man kann es nur mit dankerfüllter Freude begrüssen, dass W. v. Gwinner trotz seines hohen Alters dem Wunsche der Verlagsbuchhandlung entsprochen und uns eine Neubearbeitung seiner Schopenhauer-Biographie geschenkt hat. Nun, nachdem diese zum 3. Male auf dem Büchermarkte erscheint, erübrigt es sich, von ihrem im wahren Sinne unersetzlichen Werte des Langen und Breiten zu sprechen. In allzu bescheidener Weise will G. seine Arbeit nicht als eine erschöpfende Biographie bezeichnen. Ich wüsste jedoch kaum anzugeben, was ihr dazu fehlte. Sie entwirft von Sch.s Wesen, von seiner geistigen Entwickelung, von seinem Lebensgang, von der Eigenart seines Charakters, von seinem Verhältnis zur Welt, zu seinen Freunden und Angehörigen und von diesen selbst ein Bild, wie es eindrucksvoller, lebenssprühender, fesselnder, plastischer nicht gedacht werden kann, ein Bild, das noch durch die Einfügung charakteristischer Briefabschnitte und Selbstzeugnisse reich und voll gestaltet ist und das oft, man beachte nur die Briefe von Sch.s Schwester Adele, geradezu ergreifend wirkt. Und dabei bleibt G. durchaus innerhalb der Grenzen der Sachlichkeit. Er, der einzige noch lebende persönliche Freund Sch.s, und ehemals einer seiner intimsten, beherrscht alles in Betracht kommende Material in souveräner Weise. Er verfügt über mündliche Äusserungen Sch.s, ferner über heute nicht mehr vorhandene autobiographische handschriftliche Aufzeichnungen desselben. Besonders reizvoll berührt der Hauch des Altertümlichen und Antiquarischen, der über der ganzen Darstellung ruht. Da ist nichts vom hastigen, eilfertigen Journalismus zu verspüren. Da blenden keine rednerischen Glanzlichter und keine panegyrischen Überschwänglichkeiten. Man fühlt sich vielmehr in die Gesellschaft eines vornehmen, alten Herrn versetzt, der mit Takt und Feinheit und nicht ohne leise Umständlichkeit langsam und anheimelnd von grossen und ernsthaften Dingen in ernsthafter

und distinguierter Weise erzählt. Und dabei ist er keineswegs ein blinder Verehrer der Philosophie des Pessimismus. Er tritt ihr nicht selten mit einer den Kern der Sache haarscharf treffenden Kritik entgegen.

Ausserordentlich interessant ist es zu sehen, wie früh schon bei Schopenhauer die Grundlagen seiner Philosophie sich herausgestaltet haben, wie wenig von einer eigentlichen philosophischen Entwickelung bei ihm die Rede ist. Das hängt offenbar mit dem unerschütterlichen Dogmatismus seines ganzen Wesens zusammen. Denn niemand besass ein geringeres Mass jenes behutsamen Kritizismus und jener skeptischen Urteilszurückhaltung als der Philosoph, der eben den blinden, ungestümen Willen als den Grund und Schöpfer der Wirklichkeit feiert. Schopenhauer ist in seinem Denken, in seiner theoretischen Geisteshaltung ebenso wie in der praktischen Stellungnahme zu dem Leben und den Menschen das Musterbild einer dogmatischen Natur. — Zum Schluss sei gerade in dieser Zeitschrift, die so oft für die Wahrung der Beziehungen zwischen der Philosophie und den positiven Wissenschaften eingetreten ist, noch hingewiesen auf Sch.s intime Beschäftigung mit den Naturwissenschaften, die er von seiner Göttinger Studienzeit an bis an sein Lebensende nicht unterbrochen hat. Dieser Hinweis ist angebracht gegenüber der mehrfach erhobenen Bezichtigung, dass die Vertreter des metaphysischen und konstruktiven Idealismus kein Verhältnis zu den Naturwissenschaften gehabt und der lebhaften empirischen Forschung ihrer Zeit fremd und verständnislos gegenüber gestanden hätten. Dass G. wiederholt jener Beschäftigung gedenkt, geschieht wohl nicht ohne Absicht. —

Es ist dem lange Verkannten vergönnt gewesen, unter seinen Freunden in Gwinner eine Persönlichkeit zu finden, die die Psychologie seines Wesens klar und tief zu erfassen, die seine Intentionen rein und gerecht aufzunehmen und die Kulturstellung und Kulturbedeutung seines tiefsinnigen und mit hinreissender Kraft begabten Denkens klug und einsichtsvoll zu begreifen vermochte. Wie verschieden ist doch auch in dieser Beziehung sein Schicksal von dem seines über alles verehrten Lehrers Kant.

Berlin. Arthur Liebert.

Zimmer, Hans, Dr. Führer durch die deutsche Herbart-Literatur. 1910. Langensalza, Verlag Julius Beltz. (VI u. 188 S.)

Der Verfasser bekennt von seiner Arbeit, dass sie ihrer Natur nach nicht schlicht und bescheiden genug auftreten könne — der Referent aber erblickt in ihr eine wertvolle und sehr beachtenswerte Leistung im Dienste eines als ungemein sympathisch zu begrüssenden Unternehmens. Denn „Führer" durch die Literatur werden angesichts der unübersehbaren Verhältnisse auf dem Büchermarkte und der lawinenartigen Vermehrung der Büchermassen zu absoluter Notwendigkeit. Allerdings gehört zu einer solchen Arbeit oft mehr Umsicht, Belesenheit, Wissen, Takt, Dispositionsfähigkeit, Charakterisierungskraft als zu manchem dickleibigen, auf seine Originalität pochenden Werke. Alles aber, was in diesen Beziehungen selbst bei hochgestellten Ansprüchen zu erwarten ist, bietet der vorliegende Cicerone in mustergültiger Weise. Vier Zwecke verfolgt das Buch. Es will 1. seinen Besitzer in jedem Falle darüber orientieren, was er von einem Werk über Herbart, von dem er nur den Titel kennt oder hört, zu erwarten hat; es will ihm 2. mit Hilfe seines Registers die Literatur an die Hand geben, die er braucht, wenn er sich mit irgend einem Spezialproblem der Herbartschen Philosophie oder Pädagogik beschäftigen will oder muss; es will 3. von der Buchliteratur über Herbart zusammentragen, was noch zu erreichen war, und es bibliographisch für die Zwecke wissenschaftlicher Arbeit sichern, und es will damit 4. sowohl den Reichtum unserer deutschen Herbartliteratur zeigen, als auch implizite die Probleme und Gebiete, auf denen noch Arbeit genug für jüngere Kräfte zu tun bleibt. Diese vorgesetzten Zwecke sind auf das vortrefflichste erfüllt. Ich möchte diesen „Führer" als Vorbild für alle ähnlichen Zusammenfassungen bezeichnen. In ihm spricht ein wirklicher Kenner, der schon selbst mit

mancher ausgezeichneten Herbartgabe aufgetreten ist. Eine ganz riesenhafte Literatur ist bewältigt. Die Anordnung ist übersichtlich und einleuchtend und ein wohl disponierter Zusammenhang ist erreicht. Die Kennzeichnung der einzelnen Schriften, von denen an dieser Stelle besonders auf die das Verhältnis Herbarts zu Kant behandelnden hingewiesen sei, geschieht in vornehmer Sachlichkeit und völliger Klarheit. Das unentbehrliche Register ist mit Recht ganz eingehend gehalten. Möge das von grossem pädagogischen Geschick zeugende vortreffliche Werkchen so vielen Nutzen stiften und so zahlreiche Verwendung finden als es seinem hohen Werte nach verdient. Möge es die Lust zum Studium Herbarts befördern und das Andenken an seine grossen Verdienste um die Pädagogik und Psychologie wacherhalten.

Berlin. Arthur Liebert.

Fischer, Kuno. Spinozas Leben, Werke und Lehre. Fünfte Auflage. Carl Winters Universitätsbuchhandlung. Heidelberg 1909. (XVI u. 635 S.)

Die Gesichtspunkte, unter denen ich die bisher von mir angezeigten Bände von Kuno Fischers Geschichte der neueren Philosophie behandelt habe, werde ich mit besonderem Rechte auch seinem „Spinoza" gegenüber zur Anwendung zu bringen haben. Den eigentlichen Inhalt dieses ja bereits in fünfter Auflage vorliegenden Werkes, die Art, wie Kuno Fischer zunächst die Descartessche Schule überhaupt historisch zu begreifen sucht, um Spinoza als deren „Vollender und Schlussglied" zu würdigen, darf ich ebenso als bekannt voraussetzen, wie die meisterhafte biographische Charakteristik, die stets eine um so höhere Bewunderung verdienen wird, als jeder, der Kuno Fischer selbst menschlich näher getreten ist, weiss, in eine wie sehr seiner eigenen heterogene Denkerindividualität er sich gerade hier hineinfinden und hineinleben musste, um sie in ihrer ganzen Intimität fassen und darstellen zu können. Ebenso darf seine Analyse der Spinozistischen Lehre jetzt als bekannt gelten, so sehr sie noch ein Schopenhauer missverstehen konnte. Und, wie von den übrigen von mir schon angezeigten Bänden der Neuauflage des Hauptwerkes von Kuno Fischer, so ist es auch von diesem meine feste Überzeugung: Sowenig die historische Forschung je stillstehen darf, und so sehr sie auf Bereicherung wie Berichtigung stets wird bedacht sein müssen, so wird sie, wenn sie sich nicht in tote Wort- und Buchstaben-Gelehrsamkeit verlieren, sondern dem lebendigen Geiste der Geschichte selbst gerecht werden will, auch diesem Werke Kuno Fischers immer einen Ehrenplatz in ihrem Bereiche anzuweisen haben.

Was nun aber gerade die Berücksichtigung der historischen Weiterarbeit für diese neue Auflage anlangt, worauf ich auch diesmal den Schwerpunkt des Referates zu legen habe, so wird man dem Bearbeiter des „Spinoza" gerade ganz besonderen Dank wissen müssen. Das Werk war vom Verlage in die denkbar beste Hand gelegt. Die Bearbeitung hat ein Forscher übernommen, der sich auf dem Gebiete der Spinoza-Forschung, wie überhaupt nur ganz wenige, bewährt hat, Carl Gebhardt. Was er unter dem bescheidenen Namen eines „Anhangs" in der ebenso bescheidenen Form von „Anmerkungen" zur Ergänzung von Kuno Fischer (im ganzen übrigens drei volle Bogen Petit-Satz) beigesteuert hat, das besitzt in vielen Partien den Wert eigener philosophiegeschichtlicher Abhandlungen. Ich erwähne nur folgende Artikel: „Spinoza und die Frauen" (Anm. 7), „Der Freundeskreis Spinozas" (Anm. 9), „Leibniz und Spinoza" (Anm. 14), „Die Bibliothek Spinozas" (Anm. 17), „Ausgaben und Übersetzungen der Werke Spinozas" (Anm. 21), „Zum Tractatus brevis" (Anm. 23), „Spinoza und die Stoa" (Anm. 25), „Die Entstehung der Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes" (Anm. 26), der übrigens Gebhardt früher schon eine besondere eingehende, gründliche und scharfsinnige Untersuchung gewidmet hatte, „Spinoza und Bacon" (Anm. 27), „Zu den Principia Philosophiae Cartesianae und den Cogitata metaphysica" (Anm. 28), „Die Entstehung

des theol.-polit. Traktates" (Anm. 30), „Spinoza und das Christentum" (Anm. 31), „Der tractatus politicus als Staatsschrift" (Anm. 35), „Die angebliche Wandlung in der Staatslehre Spinozas" (Anm. 36) — welche beiden letzten Artikel um so mehr ins Gewicht fallen, als Gebhardt der einzige ist, der das Thema „Spinoza als Politiker" bereits monographisch, wenn auch nur kurz, so doch mit tieferem Verständnis und Sachkenntnis behandelt hat, während sonst darüber nur dilettantisch räsonniert wurde —, ferner die „Neuere Spinoza-Litteratur" (Anm. 38) sowie endlich das sorgfältige Register. Das mag genügen, um wenigstens durch die Aufzählung dem Leser eine Vorstellung davon zu geben, welche ungemein wertvolle Bereicherung gerade die Neuauflage dieses Bandes durch seinen Herausgeber erfahren hat.

Das Interesse der Gegenwart an Spinoza bewegt sich in Extremen: Auf der einen Seite sucht ihn eine monistische Popularphilosophie als den ihrigen auszugeben und zu ihrem Heros zu stempeln. Auf der anderen Seite tritt eine wissenschaftlich gerichtete philosophische Tendenz mit Masstäben moderner Erkenntnistheorie und Metaphysik an ihn heran, kritisiert ihn, ohne ihm historisch gerecht zu werden. So entgegengesetzt beide Tendenzen an und für sich sein mögen, sie kommen in einer ungerechten Herabsetzung der Grösse des Denkers überein. Denn eine Herabsetzung ist es ebenso, wenn der vulgäre Gegenwartsmonismus Spinoza als seinen Heros preisst, wie wenn die wissenschaftliche Beurteilung ihn ohne Zusammenhang des geschichtlichen Werdens blos kritisiert. Es ist zu hoffen, dass die Neuauflage des Werkes von Kuno Fischer, aus echtem historischen Geiste geboren, auch den echten historischen Gesichtspunkt Spinoza gegenüber wieder gewinnen hilft. Für dieses historische Verständnis wird es, wie kaum ein anderes, als Führer dienen können.

Halle a. S. Bruno Bauch.

Hensel, Paul, Prof. Dr. Rousseau. Aus Natur und Geisteswelt. 180. Band. Leipzig, B. G. Teubner. 1907.

Es ist schwer, im Anerkennen und Preisen dieses Werkes nicht zu weit zu gehen. Ich möchte diese wertvolle Gabe Hensels, die das Beste enthält, was über J. J. Rousseau gesagt werden kann, am liebsten einer andern Monographie an die Seite stellen, die mich einstens in gleicher Weise in Spannung hielt, und das war: Thomas Carlyle von Paul Hensel. Einmal gibt diese Arbeit eine vortreffliche Orientierung über die Gedankenwelt Rousseaus in einer Kürze, die doch niemals als Kürze, die nur andeutete, sich unangenehm bemerkbar macht. In klassisch-schönem Stile wird uns sodann aus R.s Werken erzählt, ein lebendiges Bild derselben entworfen. Die Grundgedanken aber werden geistvoll beurteilt von einem sich deutlich als Schüler Kants kundtuenden Philosophen. Kurze, schlagende Sätze vermögen dem aufmerksamen Leser oft in den einzelnen Kapiteln eine wundervolle Klarheit und einen sicheren Standort zu verleihen in den grossen Problemen, die die Geschichtsphilosophie, Rechtsphilosophie und Religionsphilosophie der Gegenwart zu lösen aufgeben.

Doch soll wenigstens die Anlage des Büchleins, die schon an sich die Meisterhand zeigt, mitgeteilt werden. „Der Mensch" heisst das erste Kapitel und gibt eines der feinsinnigsten Charakterbilder, die geschaffen werden konnten. Abhold allem Aburteilen und allen landläufigen Phrasen sucht der Verfasser durch liebevolles Sich-Versenken die Persönlichkeit Rousseaus zu verstehen, zu erleben und dies Erlebnis weiterzugeben. Gleich die fein formulierten Sätze am Eingang, die den „grossen Beginner" Rousseau neben den „grossen Vollender" Voltaire stellen, werfen ein helles Licht in die dunkle Rätselwelt des Lebens R.s. Hensel sagt selber einmal S. 23, Rousseaus Methode der Geschichtsschreibung verteidigend: „Der Historiker ist dauernd genötigt, zur Ergänzung dessen, was er in seinen Akten findet, Schlüsse auf Vorgänge zu machen, die er hypothetisch aus dem vorliegenden Material erschliesst. Schon eine Biographie kann auf gar keinem andern Wege zustande kommen". Das ist die Methode, die Hensel selbst anwendet

auf R., in dessen geheimstes Seelenleben durch Schlüsse vordringend, bis er die Struktur desselben entdeckt hat.

Aber es ist doch nicht blos psychologisches Sichversenken und gerechtes Abwägen, was dem Verfasser zu dieser Würdigung Rousseaus geholfen hat, sondern auch der Dank, den er, einer der Mitarbeiter an der Fortbildung des deutschen Idealismus im Herzen trägt gegen „den grossen Heimatlosen an der Grenze zweier Zeitalter, der allen den Grossen unsres Volkes teuer war als ihr Lehrer". „Verfolgen wir das Beste, was wir in unsrem Leben finden, in die Vergangenheit, so stossen wir auf den Namen Rousseaus" bekennt Hensel, und das bewegt ihm das Herz, während er ins Auge und ins Herz dieser Gestalt sieht, die in gewissem Sinne auch eine prophetische war, nicht blos in seinen Worten, sondern auch in mancher Seite seines Menschentums. Rousseau „der Freund" ist eine wundervolle Seite in diesem Kapitel, das auf nur 13 Seiten die grosse Aufgabe löst, eine zolche komplizierte Erscheinung vor uns zu stellen.

In der „Geschichtsphilosophie" werden die Gedanken seines Discours besprochen, die bekannteste seiner Ideen, abgesehen von der pädagogischen. Überzeugend ist hier die halbe Unrichtigkeit jener Ansicht über Rousseaus Philosophie dargestellt, die diese eindeutig zu bezeichnen meint mit dem Schlagwort: „zurück zur Natur". Mit Schlagworten ist eben dieser Geist nicht erkannt. Zugleich ist aber auch der tiefste Irrtum in diesem Werke aufgedeckt, der in der Gleichsetzung von Sittlichkeit und äusserem Glück besteht, worin sich Rousseau eben als Sohn seiner Zeit verrät. Die Tat aber, die dieses tapfere Buch bedeutete, war eine e c h t e Kulturtat, im Dienste eines überindividuellen Wertes, des Wahrheitswertes. Deshalb schliesst Hensel diese Betrachtungen mit dem bedeutsamen Worte: „Rousseau lebte, was Fichte nach ihm lehren sollte".

Ganz über seine Zeit aber wuchs auch in der L e h r e, trotz mancher Widersprüche, Rousseau in seiner „Rechtsphilosophie" hinaus, ein Glanzkapitel, das von jedem gelesen werden sollte, der sich mit diesen rechtlich-ethischen Problemen beschäftigt. Hier steht Rousseau vor uns als der, der „ein Kriterium sucht zur Beurteilung der Verfassungen und Gesetze".

Im vierten Kapitel, das die „Erziehungslehre" behandelt, vergisst der Verfasser nach deren Darstellung nicht, auf die eminente Bedeutung derselben zur Zeit des Erscheinens des Emile und auf die weithin tragende Wirkung derselben bis zu uns her aufmerksam zu machen. Mit der Bemerkung, dass sie, die eine Wohltat für Tausende und Abertausende von Kindern war und ist, das grosse Unrecht Rousseaus an den eigenen Kindern wieder in Etwas gut gemacht, schliesst Hensel versöhnend diese Betrachtung, um im nächsten Kapitel „die Nouvelle Heloise" noch einmal mit zartester Feinheit in alle Ecken und Winkel dieser eigenartigen Seele zu leuchten und die bleibenden Werte auch dieses Romans, nämlich Seelenanalyse und „Entdeckung" der Firnen und Felszacken der Alpenberge, des Montblanc vor Allem, herauszuheben neben dem Vergänglichen.

Mit R.s „Religionsphilosophie," die vielleicht am wenigsten grosse neue Gesichtspunkte enthielt, aber immerhin durch die moralische Begründung des religiösen Glaubens und durch Betonung des Herzensglaubens gegenüber dem Kopfglauben weiterwirkte auf Kant, schliesst Hensel sein Buch. Rousseau, der Kämpfer gegen die Kultur, war — das ist der tiefe Eindruck, der uns beim Lesen der Henselschen Monographie immer mächtiger erfasst — ein Kämpfer für d i e Kultur. Viele sollten diesen Eindruck erleben über dem Werke Hensels. Es hat uns viel zu sagen.

Laufen (Baden). H e r m a n n M a a s.

Katzer, Ernst, Dr. theol. et phil., Kirchenrat. L u t h e r u n d K a n t. Ein Beitrag zur inneren Entwicklungsgeschichte des deutschen Protestantismus. Giessen, Alfred Töpelmann. 1910. (128 S.)

Ernst Katzer gehört schon seit über zwei Jahrzehnten zu den tätigsten Kantforschern. Gerade um die Klarheit über Kants Stellung zu den religiösen Problemen, besonders zum Begriff der Kirche und zum

Protestantismus, hat er sich erfolgreich bemüht. Aber wie eine Zusammenfassung der Ergebnisse aller seiner eindringenden Studien liegt sein „Luther und Kant“ vor uns. Diese Zusammenfassung soll „weiteren Kreisen von Gebildeten einen Dienst erweisen“. Darum ist „von jedem gelehrten Apparate abgesehen“. Wir könnten nur wünschen, dass dieser Wunsch des Verfassers in Erfüllung ginge. Denn auf verhältnismässig kleinem Raum vermag Katzer mit ganz wundervollem Geschick — ein Zeugnis, wie sehr er seine Aufgabe beherrscht und die einschlägigen Probleme durchgearbeitet hat —, die grandiose Geistesschöpfung Luthers und Kants in ihrer ganzen Originalität, ihren Beziehungen zu einander und ihrer reformatorischen Bedeutung darzulegen.

Zuerst werden Luthers religiöse Weltanschauung und Kants System in allen ihren Hauptpunkten dargestellt, wobei in ganz vorzüglicher Auswahl der Zitate beide sehr ausführlich zu Wort kommen. Bei Luther hält sich Katzer besonders an die Schrift „vom unfreien Willen“, Kants System entwickelt er an der Hand aller Hauptschriften desselben in geradezu meisterhafter Kürze und Fasslichkeit. Man beachte nur die ganz vorzügliche Darstellung des inneren Zusammenhangs im Kantischen Gesamtwerke. Dabei werden aber nicht, wie so oft bei kurzer fasslicher Wiedergabe, die feinen Linien der mächtigen Originalzeichnung ausgelöscht oder die oft sehr zarten Farben, die in dem Kantischen Weltbilde, je länger wir es betrachten, für uns sichtbar werden, ganz übergangen. Gerade was Katzer über das religiöse a priori bei Kant, über diese so häufig übersehene, geistvolle und tiefsinnige Idee, sagt, zeigt, wie sehr er der Mann war, Kants Gedanken verstehen zu lehren und zugleich die Wahrheit derselben als Wahrheit für unsre Zeit mit all ihrem Suchen nach Klarheit und Wahrheit überzeugend darzustellen.

Im dritten Abschnitt stellt der Verfasser dann Luther und Kant nebeneinander und beweist, wie sehr er recht hatte in beider „System“ das Problem der Freiheit als das Grundproblem erfasst zu haben. Zugleich aber zeigt er in höchst geistvoller Weise, wie sehr Kant in der Lösung des Problems Luther nahe steht, nicht äusserlich, in den Worten, nein in dem tiefinnersten Sein. Ja „Kant sichert den Weg Luthers, von dem dieser da und dort wieder abwich, von neuem durch scharfe Abgrenzungen, bringt die Probleme zu voller Deutlichkeit und zeigt, auf welche Weise ihre Lösung möglich ist“. „Er zieht mit fester Hand die Konsequenzen der lutherischen Grundgedanken.“ Das alles wird nicht durch ängstliches Wägen von Worten der Beiden — so genau und peinlich übrigens Katzer bis ins Kleinste ist — sondern vor allem durch den hellen Blick in die geistige Struktur der beiden Heroen entdeckt.

Und dann entwickelt der Verfasser mit froher Zuversicht den Gewinn dieses gar nicht blos wissenschaftlich interessanten Resultates für unsre Zeit in dem ganz besonders schönen Schlusskapitel: „Die Weiterbildung der reformatorischen Grundgedanken durch Kant.“ Befreiung des Protestantismus von allem Undeutschen und „Erzkatholischen und Schaffung einer harmonischen Weltanschauung, nämlich des ethisch-religiösen Determinismus“, das ist's, was wir Luther und Kant in ihrer wertvollen Gemeinschaft immer froher sollten verdanken dürfen. Wahrheitssuchern könnten die fein- und hochsinnigen Ausführungen Katzers, der doch ganz hinter den Grossen, von denen er redet, zurücktreten will, wertvollste Dienste leisten. Die Leser der Kantstudien aber werden nur mit grossem Gewinne Katzers Schrift durchgehen und sie gewiss mit Zustimmung zu den Grundzügen der Darstellung und Dank aus der Hand legen.

Laufen (Baden). Hermann Maas.

Schleiermacher. Ausgewählte Werke in vier Bänden. Mit einem Bildnis Schleiermachers und einem Geleitwort von Prof. D. Dr. Aug. Dorner, herausgegeben und eingeleitet von Dr. Otto Braun und Prof. D. Joh. Bauer. Fritz Eckardt Verlag. Leipzig 1910.

Von dieser Neuausgabe und Sammlung der wichtigsten Schriften Schleiermachers erhoffe ich mir die allertiefgreifendste Wirkung und wünsche ihr darum weiteste Verbreitung. Wohl sind ja vortreffliche Einzelausgaben einzelner Werke Schl.s gerade auch in den letzten Jahren erschienen. Ich denke besonders an Ottos Ausgabe „der Reden über die Religion" und die Neuausgabe in Dürrs philosophischer Bibliothek. Aber das Gesamtwerk war ein seltener Besitz. Gewiss haben wir ja dieses auch durch die vorliegende „Auswahl" nicht im eigentlichsten Sinne, aber in einem gewissen Sinne eben doch. Und das muss das Studium der Schleiermacherschen Gedankenwelt nun in weiten Kreisen nicht blos der Theologen, sondern auch der Nichttheologen, der Wahrheitssucher und der Wahrheitsverkünder, in hervorragender Weise fördern. Das erste ist darum, schon ehe man die Anlage der Ausgabe betrachtet, herzlicher Dank an Herausgeber und Verleger für die Inangriffnahme der Ausgabe überhaupt. Es ist ein ganz besonderes Verdienst um das Werk eines der grössten deutschen Führer, dessen Denken in seiner Originalität und reformatorischen Bedeutung noch lange nicht genug gewürdigt ist. Solange wir noch nicht aus der Krisis, in der die ganze christliche Ideenwelt steht, heraus sind, solange ist der Mann, der in dieser Krisis mitten innestand und zu einem Führer aus ihr bestimmt war, ein Prophet für unsre Tage. Er hat unter allen den Grossen seiner Zeit am persönlichsten und eindringlichsten mit dem eigentlichen religiösen Problem gerungen, hat aber ebensosehr daneben die ethischen und erkenntnistheoretischen Überzeugungen und Werte zu behaupten gesucht, indem er sie in eigner Weise durchdachte und ins praktische Leben mit unermüdlicher Tätigkeit einführte.

Er soll durch die Neuausgabe nun wieder wirklich bei Vielen zu Wort kommen, die nur über ihn hörten oder lasen.

Und er kann es auch. Das zeigt ein Blick in die Lösung der Aufgabe, die sich Herausgeber und Verleger stellen. In vier stattlichen, schön gedruckten Bänden, die zu einem ganz unverhältnismässig billigen Preis verkauft werden, soll das Werk Schleiermachers vor uns ausgebreitet werden. Bis heute sind der erste und der dritte Band erschienen, während der vierte in küızester Zeit, der zweite anfangs 1912 folgen werden. August Dorner leitet dasselbe im ersten Bande ein mit einer sehr gedrängten, gedankenschweren Darlegung der philosophischen Prinzipien Schleiermachers, wobei er ganz besonders darauf hinweist, dass Schleiermachers ganze Grösse sich erst offenbart, wenn man zu der historischen und dichterischen (besser noch intuitiven) Kraft des Mannes die spekulative und dialektische hinzunimmt. Hier weist er nun auch auf die zentrale Bedeutung der Ethik in Sch.s Gedankenwelt hin, die freilich für diesen etwas sehr Weites ist, etwa die Zusammenfassung alles Idealen im Menschen. Besonders geht Dorner auf Schleiermachers Verhältnis zu Kant ein, freilich ohne dabei Kant wirklich ganz gerecht zu werden. Gewiss wird unsre heutige Religionsphilosophie zur Lösung der Frage nach dem religiösen Apriori und dessen Verhältnis zur religiösen Erfahrung sich zu Kant und Schleiermacher wenden müssen und nicht zu Kant allein, aber auch nicht zu Schleiermacher allein. Und ebenso wird in der Ethik Schleiermachers Idee von der Kultur helfen, alle Enge und Rigorosität von der Erneuerung der Kantischen Ethik fernzuhalten, aber sie wird nicht Kants kategorischen Imperativ verdrängen dürfen. Sehr feinsinnig sind Dorners Darlegungen über das Abhängigkeitsbewusstsein in der Religionsphilosophie Schleiermachers und dessen Verhältnis zur Freiheit und Individualität. Mit einer Darlegung seiner Stellung zu den grossen Philosophien seiner Zeit schliesst das Geleitwort.

Ihm folgt der Herausgeber Otto Braun mit einer kurzen, aber sehr lebendigen Biographie Schleiermachers, in der für das Verständnis der sehr lebhaften Entwicklung desselben, auch der religiösen Entwicklung, und der vielseitigen Arbeit und aufreibenden Kämpfe, mit feinsinniger Seelenkunde und grosser Beherrschung der Literatur ein eigenartiger Bei-

trag geleistet ist. Aber auch das Verständnis der nun folgenden Werke ist sehr erleichtert durch diese Einleitung (S. XXXIV — C). Hier ist auch der Reichtum der persönlichen Lebensbeziehungen ausgebreitet, in denen Schleiermacher die grossen selbständigen modernen Kulturwerte des Staates, der Familie, der Wissenschaft und der Kunst als selbständige Werte kennen lernte, und in denen er die Ethik durch die Anwendung auf diese Werte und die individuelle Ausbildung derselben erproben konnte.

Die Auswahl der einzelnen Werke selbst ist beherrscht von der Erkenntnis, dass bei Schl. „die Ethik das Zentrum ist". Sie beginnt darum mit den „Grundlinien einer Kritik der Sittenlehre", denen eine ausgezeichnete 28 Seiten umfassende Inhaltsanalyse vorangestellt ist, und einige wenige erläuternde Anmerkungen beigegeben sind. Ihnen folgen die Abhandlungen, die er in der Königlichen Akademie der Wissenschaften über die philosophische Ethik gehalten hat: Tugendbegriff, Pflichtbegriff, Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz, Begriff des Erlaubten, Begriff des höchsten Gutes, Beruf des Staates zur Erziehung. Die Rede: „Über den Begriff des grossen Mannes" schliesst wundervoll diesen ersten Band, der mit dem Bilde eines „grossen Mannes", nicht blos „grossen Geistes" („ein grosser Mann, Grösseres können wir nicht sagen; ein grosser Geist . . . das ist weniger." Schleiermacher W. I 528) durch Rauchs Hand und durch deutendes und erzählendes Philosophenwort nachgeschaffen, eröffnet ist.

Wir sehen, es ist nicht eine chronologische Ordnung beabsichtigt, und das ist gut, trotzdem gerade bei Schleiermacher die Entwicklung seiner Gedanken, durch Lebens- und innere Erfahrung beeinflusst, nie ungestraft ausseracht gelassen werden darf. Man denke nur an den Unterschied zwischen dem jungen Schleiermacher — dem dithyrambischen Verkünder in den Reden über die Religion und dem älteren Manne etwa in der „Glaubenslehre". Aber auf der andern Seite sind doch wieder gerade in der Ethik die Abhandlungen in der Akademie nicht von einander zu reissen, trotzdem gerade die über den Beruf des Staates zur Erziehung viel früher gehalten wurde als die etwa über „das höchste Gut". Aber gerade dies Problem, bei dessen Behandlung er ja am meisten sich mit Kant auseinandersetzte, beschäftigte ihn ja schon in seiner Studienzeit, 30—40 Jahre vor den Abhandlungen in unsrem ersten Bande. Der Herausgeber sagt, dass auch praktische Gesichtspunkte eine systematische Verteilung der Schriften verhinderten. Nun, schade ist das ja immer, aber bei Auswahlen doch nicht anders möglich, und der Dank für diese nimmt uns darum das Bedauern von den Lippen.

Der zweite Band wird als besondere Zugabe eine Darstellung der Ethik Schleiermachers durch den Herausgeber erfahren, ferner durch Benutzung von Handschriften kritisch ein Novum sein und in doch recht guter Verfolgung des im ersten Bande begonnenen das System der Sittenlehre, die Auswahl aus der christlichen Sittenlehre und die für uns heute noch wichtigen „Universitäten im deutschen Sinne enthalten".

Der dritte Band ist schon da. Er enthält lauter Auswahlen, die den Reichtum an Gedanken und Beziehungen zum Leben besonders hervortreten lassen: Dialektik, christliche Sitte, Predigten über den Hausstand. Zur Pädagogik, Lehre vom Staat, Christlicher Glaube. Von der Dialektik mit ihrem feinen Gedankengewebe als Grundlage der Ethik bis zur Glaubenslehre, aus der besonders die religionsphilosophischen Ideen, die in den ersten Paragraphen stehen, Platz gefunden haben, der Absicht der Ausgabe entsprechend. Eine wahre Perle aber dieses Bandes sind die Predigten Schleiermachers über den christlichen Hausstand; man erschrecke nicht: Predigten, die ihrem Inhalt nach zu den ethischen Hauptschriften gehören. In wundervoller Weise, eingehend, feinsinnig sind sie von Johannes Bauer eingeleitet und in Beziehung gesetzt zu Schleiermachers Leben, Ideenwelt und sonstigen Äusserungen. Von Bauer ist auch eine die Lektüre ausserordentlich erleichternde Analyse unter dem Text gegeben. Sie selbst aber sind so tief und schön, dass sie jeden in ihren Bannkreis

ziehen, der für sittlich-religiöse Gedankenentwicklung ein Sensorium hat. Als Letztes las ich sie und legte bewegt diesen Band zur Seite. Der vierte wird die Reden über die Religion, die Monologen und die Weihnachtsfeier bringen.[1]) Ich füge noch hinzu, dass jeder Band ein ausführliches, das Kleinste berücksichtigende Register hat.

Unsere Ausgabe kann eine gar nicht zu ermessende Aufgabe erfüllen. Nun können wir unsern Schleiermacher besitzen und uns Geist und Leben von ihm erheben lassen.

Laufen (Baden). Hermann Maas.

Mehlis, Georg, Dr. philos. Die Geschichtsphilosophie Auguste Comtes kritisch dargestellt. Fritz Eckardt Verlag. Leipzig 1909. (158 S.)

Zwei umfangreiche Arbeiten über den grossen Franzosen sind im Verlaufe der beiden letzten Jahrzehnte auf dem deutschen Büchermarkte erschienen. Waentigs[2]) interessante Untersuchung hebt aus dem Comteschen System der Wissenschaften dessen krönendes Schlussglied, die Soziologie, heraus und stellt — auf Grund einer ganz umfassenden Belesenheit — dieselbe in den allgemeinen Entwicklungsgang des sozialen Denkens ein. Levy-Bruhl[3]) verzichtet auf diese allgemeingeschichtliche Orientierung, sucht dafür aber das Ganze des Comteschen Werkes selber in einem getreuen und scharf gezeichneten Bilde festzuhalten. Ein viel spezielleres Problem stellt sich vorliegende neueste Abhandlung über die Comtesche Philosophie: aber diese inhaltliche Beschränkung führt zu einer logischen Vertiefung, die man bei den Früheren vergeblich sucht. Mehlis interessiert sich lediglich für Comtes Stellung zum Problem der „Geschichte". Ausgehend von der bekannten, von Windelband zuerst formulierten, von Rickert modifizierten und weitergebildeten „idealistischen" Geschichtsauffassung, wonach der „Geschichte" — im Gegensatz zur „Naturwissenschaft" — eine „individualisierende", und näher eine „wertbeziehende" Methode eigentümlich sein soll: stellt der Autor hier die Frage, wieweit es im Comteschen „Positivismus" eine solche „Geschichte" überhaupt gibt und von welchen Wertungen sie getragen ist. Diese neue Problemstellung aber zeitigt zwei in gewissem Sinne überraschende Ergebnisse. Unter der naturalistischen Aufmachung der „physique sociale" birgt sich, wie Mehlis einleuchtend dartut, „ein zweifellos tiefgehendes, historisches Verständnis", ein lebhaftes Gefühl für den einmaligen, auf geltende Werte bezogenen Gang der Geschichte. Die Struktur aber dieser teleologisch gefärbten „Entwicklung" verrät in formaler und materialer Beziehung die augenfälligste Verwandtschaft mit dem Geschichtsbegriff der deutschen Romantik und der Hegelschen Philosophie.

Der Arbeit ist es, wie ich glaube, nicht ganz gelungen, ihre wertvollen Grundgedanken mit der nötigen Straffheit und Übersichtlichkeit systematisch zu formulieren. Als Leser würde ich hier vom Autor verlangen: 1. den formalen Unterbau der Comteschen „Geschichte", das Verhältnis vor allem des Geschichtlichen zum Naturgesetzlichen, klarzulegen; 2. die charakteristischen Wertgedanken zu untersuchen, durch welche der Inhalt dieser „Geschichte" bestimmt wird; und am Schluss endlich 3. die — nunmehr voll verständliche — Parallele zur Romantik zu ziehen. Mehlis beginnt mit einer erkenntnistheoretischen Einleitung, einer scharfen und

---

[1]) Dieser vierte Band ist soeben erschienen und enthält ausser den obengenannten Schriften noch eine Auswahl aus der Psychologie, Vorlesungen über die Ästhetik, Hermeneutik, Universitäten im deutschen Sinne und zwei Rezensionen im Athenäum von Engel: der Philosoph für die Welt und Fichte: Bestimmung des Menschen.

[2]) Heinr. Waentig, Aug. Comte und seine Bedeutung für die Entwicklung der Sozialwissenschaft. Leipzig 1894.

[3]) L. Levy-Bruhl, Die Philosophie Aug. Comtes. Übersetzt von J. Molenaar. Leipzig 1902.

berechtigten Kritik von Comtes „dogmatischem Positivismus“; dann aber schneidet er sofort das Verhältnis zur Romantik an, das ihm sehr am Herzen liegt; darauf greift er auf erkenntnistheoretische Probleme — „Geschichte“ und „Soziologie“ — zurück; um endlich in den beiden letzten und wichtigsten Kapiteln Comtes typische Geschichtsdeutung und Geschichtswertung im einzelnen zu behandeln. Störende Zerreissungen und Wiederholungen sind bei dieser Anlage nicht ganz selten; der höchst interessante Vergleich Comtes mit dem deutschen Idealismus, der an jener verfrühten Stelle unmöglich zu erschöpfen war, zieht sich durch das ganze Buch hindurch.

Aber diese formal-logischen Ausstellungen mindern nicht den Wert der Arbeit, die den berühmten Begründer der „Soziologie“ in einem ganz neuen Lichte zeigt. Mehlis hat — meines Wissens zum erstenmal — nachgewiesen, dass für diesen „Soziologen“ das Gesetz „mit dem naturwissenschaftlich-mathematischen Gesetzesbegriff allerdings nur den Namen gemeinsam“ hat; dass dagegen der Wert — und zwar ein absoluter und gleichwohl inhaltlich bestimmter Wert — für seine Lehre die prinzipielle Voraussetzung bildet. Comtes Wissenschaft vom Gesamtgeiste ist Ergebnis nicht nur einer „wertbeziehenden“, sondern sogar einer „wertkritischen“ Methode: nach einem a priori feststehenden System der objektiven Werte wird das empirische Material geordnet und ausgemessen. Mit grosser Klarheit hat Mehlis dieses Comtesche System der Kulturwerte herausgearbeitet. Nach Seiten der „Quantität“ zeigt sich bei ihm eine prinzipielle Entwertung alles Individuellen zu Gunsten des Allgemeinen, das jedoch wieder in ein Ganzes, in die konkrete metaphysische Totalität der „Menschheit“, verfliesst; nach Seiten der „Qualität“ besteht — freilich nicht unbestritten, und später mehr als früher — der Vorrang des sentiment vor der raison, des Moralischen vor dem Intellektuellen; im „grossen Wesen“ aber — dem „Universale, dem der moralische Wert zugeordnet werden muss“ — konvergieren beide Wertrichtungen zu einem identischen Ziel Das historische Korrelat zu diesem Wertsystem, „die wertbestimmte „Entwicklung“, die Dialektik der „drei Stadien“ hat Mehlis nicht mit gleicher Schärfe nachgezeichnet: man muss sie sich aus mehreren Kapiteln zusammenlesen. Charakteristisch ist hier die Minderwertung der zweiten Stufe, der individualistisch-rationalistischen „Metaphysik“, unter welcher Bezeichnung Comte den Protestantismus und die Aufklärung begreift: sodass nur „Theologie“ und „Positivismus“ — die sich verhalten wie Anlage zur Erfüllung — als „positive“ Weltalter gelten. Dass nun jenes Wertsystem und diese wertbezogene Geschichte mit den entsprechenden Konzeptionen der deutschen Romantik sich aufs nächste berühren: das hat Mehlis an zahlreichen Beispielen aufs glücklichste dargetan. Vielleicht aber hätte er das Problem noch schärfer fassen können, wenn er frühere und spätere „Romantik“ unterschieden hätte. Jene „Bewunderung des Griechentums und der grossen Persönlichkeit“ (S. 30), welche Comte fremd ist, findet sich ja nur in der genialen Frühzeit der Romantik; ihre späteren Ausläufer kommen mit Comte durchaus überein in der Wertschätzung der „sozialen Institutionen des Mittelalters“ und vor allem der „geistlichen Hierarchie“ (S. 46).

Hätte der Autor systematisch und historisch über die selbstgesteckten Grenzen hinausgehen wollen, so wäre in einem grösseren Zusammenhange manches vielleicht noch klarer geworden. So würde eine eingehende Analyse der Comteschen Naturphilosophie sicher auch auf die Struktur seines Geschichtsbegriffes manche Lichter werfen. So könnte die auffallende Abwandlung von einem mehr rationalistischen zu einem mehr irrationalistischen Pathos — die z. B. Waentig sehr anschaulich gemacht hat — auch für die logische Klärung der Comteschen Wertspekulation stärker herangezogen werden; der Abstand zwischen den beiden Hauptwerken ist vielleicht doch wesentlicher als es Mehlis (S. 2) zugeben will. So aber, wie die Arbeit vorliegt, bedeutet sie eine gründliche und scharfsinnige Studie, an der künftige Forschung auf keinen Fall vorbeigehen darf.

Freiburg i. B. Dr. Wilhelm Metzger.

Viëtor, Lukas. Schleiermachers Auffassung von Freundschaf, Liebe und Ehe in der Auseinandersetzung mit Kant und Fichte. Eine Untersuchung zur Ethik Schleiermachers. Dissertation, Erlangen. 1910.

Die sorgfältige Arbeit geht von den Punkten aus, die Schl. an Kants und Fichtes Ethik zu tadeln hat: das ist vor allem der Mangel des Individualitätsbegriffes, der nur limitative Charakter der Ethik und das Überwiegen der Pflichtenlehre. Liebe und Freundschaft können auf dem Boden einer solchen Ethik nicht sittlich begriffen werden. Dazu war vor allem der Begriff der Individualität nötig, indem diese nicht mehr als naturhafte Beschränkung, sondern als positiver Wert und einzige Bedingung zur Sittlichkeit angesehen wird. Die Entstehung dieses Gedankens, die noch andere Quellen hat als den Gegensatz zu Spinoza, hätte V. etwas näher berühren sollen, unter Berücksichtigung der Arbeiten von Samuel Eck etwa. So leitet er den Begriff nur aus Reden und Monologen ab, was ein etwas einseitiges Bild ergibt.

V. zeigt dann weiter, wie aus der Schätzung der Individualität die neuen Ideale der Geselligkeit, Liebe, Ehe und Freundschaft hervorgehen und wie diese Ideale in der Theorie bei Schl. erfasst werden. Die Untersuchungen sind eindringend und treffen das Rechte, sind allerdings der Ergänzung bedürftig, wie sie Bauer z. T. schon in seiner Einführung zu den Predigten über den Hausstand innerhalb meiner Schl.-Auswahl gegeben hat. Vollständig werden sich diese Fragen erst erledigen lassen, wenn das Brouillon 1805/06, das bei Schweizer nicht, wie V. meint, vollständig abgedruckt ist, vorliegt, an dessen Edition ich soeben arbeite.

Die abschliessenden Bemerkungen über Schiller und Schl. haben meine volle Zustimmung. Im Ganzen begrüsse ich diese kleine Studie als einen gelungenen Beitrag zum Verständnis von Schl.s Ethik.

Münster i. W. Dr. O. Braun.

Wundt, Wihlem. Kleine Schriften. 2 Bde. Leipzig, W. Engelmann 1910/11. (VIII u. 640 S. und VII und 496).

Es ist hier bereits darauf hingewiesen worden (XV, 508), dass es wohl Eulen nach Athen tragen hiesse, über die Bedeutung einer Arbeit von Wilhelm Wundt viele Worte zu verlieren. Kein Philosoph und keine Psychologe der Gegenwart kann es unterlassen, sich zu ihm in ein klares Verhältnis zu setzen. Die Hauptwerke über die physiologische Psychologie, das System der Philosophie, die Logik, Ethik und Völkerpsychologie nehmen längst eine überragende Stellung in der wissenschaftlichen Literatur ein. Dennoch sei es gestattet, die Aufmerksamkeit der Leser dieser Zeitschrift gerade auf dies jüngste Werk Wilhelm Wundts zu lenken, eine Aufsatzsammlung, die Altes und Neues aus dem reichen, ungemein fleissigen Gelehrtenleben des grossen Denkers in einer höchst ansprechenden Weise vereinigt.

Alles ist hier wieder so wohl geordnet, so weise eingeteilt, so durchsichtig und harmonisch, wie wir es bei dem architektonisch veranlagten Genius ja bereits gewohnt sind; aber dass wir einem beinahe achtzigjährigen Manne eine Arbeit von solcher Frische, einer solchen schier unbegreiflichen Jugendlichkeit verdanken, das hat etwas, wo nicht die Jüngeren unliebsam Beschämendes, so wahrhaft Erstaunliches, ja rührend Ergreifendes.

Vielleicht dürfen wir den Verfasser und uns gerade zu dem Umstande aufs herzlichste beglückwünschen, der ihm vielleicht die Situation beständig erschwert und verbittert hat. Wir wollen den Streit hoch halten. Dem beständigen Kampfe um das Daseinsrecht der eignen Meinung verdankt das jüngste Erzeugnis auch dieses rastlos Schaffenden seine Kraft, Lebendigkeit und wunderbare Frische.

Charlottenburg. Hans Lindau.

Wundt, Max. Geschichte der griechischen Ethik. Bd. 1. Die Entstehung der griechischen Ethik. Leipzig, Wilhelm Engelmann 1908. (IX, 535 Seiten).

Derselbe: Griechische Weltanschauung. Aus Natur und Geisteswelt. Sammlung wissenschaftlich. — gemeinverständlicher Darstellungen. 329 Bändchen. Leipzig, Teubner S. 10.

Das Problem einer Geschichte der Ethik ist in der Neuzeit mehr und mehr in einem Sinne gelöst worden, der von den rein rationalen Elementen weg, sich nach den historischen hinwendet. Der uns heute bereits naiv anmutende Anfangsstandpunkt der Reflexion war offenbar der direkt ethische. Man „bemoralisiert" alles Geschichtliche. Allmählich aber dämmert die grundsätzliche Erkenntnis von ethischen Werte der Geschichte als solcher auf. Man merkt, dass man gerade dadurch, dass man nicht vordringlich moralisiert, sondern geduldig die Dinge aussprechen lässt, moralisch tiefer wirken kann, als es die durch Kleinlichkeit verstimmende Absicht im Einzelnen zu erreichen vermochte. Die Geschichte gilt so nicht mehr als eine erbauliche Beispielsammlung, sondern sie ist durch den, ich möchte fast sagen: logischen Tiefsinn der bahnbrechenden modernen Geschichtsphilosophie zu etwas anderem geworden, das erzieherischer wirkt in seiner Nacktheit und Einfachheit als es im Aufputz der angehängten Reflexionen jemals zuvor möglich war. — Die Geschichte der Ethik ist dabei bisher der Ethik der Geschichte vielleicht ferner geblieben als andere historische Disziplinen, weil es verlockend ist, den rationellen Inhalt um dessen nicht immanent rationale, sondern (gleichsam transscendent irrationale, weil) rein existentiale Fortbewegung es sich in der historischen Darstellung doch allein handeln kann, wiederum rationell zu Worte kommen zu lassen. Dies ist ein tiefer Zug der Verlockung ins Subjektive, weniger Sachgemässe. Es bedarf für den, der offene Augen hat, einer reifen sittlichen Kultur, um über die hinreissende Schönheit der formalen Norm-Werte des ethischen Erlebens (z. B. bei einem Platon) hinweg sich unerschüttert auf dem historischen Objektivitätsstandpunkte zu behaupten. Doch die methodologische Redlichkeit siegt auch über die stärksten inhaltlichen Gewalten. Wer sie bewahrt, steht auf dem allerfestesten Grunde, obwohl er scheinbar keinen festen Boden, nämlich keinen dogmatischen, unter den Füssen hat.

Von Dogma erlöst die Geschichte — als die „Wahrheit, die Gott gemacht hat", gegenüber der „vom Menschen gemachten" (Pfleiderer). Von der fälschlich zur Autorität gewordenen Geschichte muss wieder „das Metaphysische" erlösen (Johann Gottlieb Fichte). Vor den Abgründen der Metaphysik rettet allein die Methode.

Es ist methodisch richtig, die Geschichte möglichst geschichtlich werden zu lassen. Auch die Geschichte der Ethik. Max Wundt sagt in seinem Vorworte: „Das folgende Werk sucht die Geschichte der griechischen Ethik lediglich als einen Teil der allgemeinen Entwickluug des griechischen Geistes zu begreifen." Das aufschlussreiche Wort der griechischen Ethik für uns ist systematisch unabhängig von dem pragmatischen Zusammenhange des vergangenen historischen Lebens, aber die Betrachtung der geschichtlichen Lebensverhältnisse, in denen sich der rationele Augenaufschlag ereignet, bleibt bedeutsam; ist doch das Wirkliche überall der unerschöpfliche Born auch des Wahrheitsgehalts, den wir schöpfen sollen. Ohne Ansichten giebt es keine Einsicht, und das Erste, der kritischen Gründlichkeit nach, ist im Leben das Zweite.

Ich beschränke mich auf diese prinzipielle Würdigung. Auf die Lebensgeschichte der griechischen Ethik, wie sie von ihrer Geburt (aus der wilden, ungebrochenen Leidenschaft) an bis zu Platon, der den ersten Band abschliessend krönt, in farbensatten Wirklichkeitsbildern an der Hand der Dichter und Denker jenes herrlichen Menschheitsfrühlings vor und entrollt wird, auf diese lehrreiche und anregende Vorführung im Inhaltlichen einzugehen, ist hier nicht der Ort. Die charakteristische Tendenz der Arbeit ist im ersten Akkorde des Vorworts gut vom Verf.

selber ein- und angeschlagen. Es ist die entschieden historische Richtung im bewussten Gegensatz zu den Gepflogenheiten einer weniger pragmatischen als spekulativen Beleuchtung. Max Wundt will uns nicht nur die majestätischen Berggipfel der langen Gebirgskette enthüllen, sondern die bekannten exponierten Punkte der antiken Reflexion in ihrer weiteren Umgebung aufhellen; er will nicht nur in der Region des ewigen Schnees verweilen, sondern talwärts niedersteigen in die grünen Niederungen der kulturgeschichtlichen Lebensgefilde, aus denen jene Höhen sich erheben. — Als Historiker geht er aufs Ganze. Er verbittet sich wie der enragierte Briefmarkensammler das Ausschneiden der eingedruckten Briefmarken aus den ihm in ihrer Ganzheit willkommenen sogenannten „Ganzsachen"; er wünscht nicht sich eine atomistisch geordnete Sammlung von Anschauungen anzulegen, die sich wie Klebzettelchen aus der historischen Wirklichkeit ablösen lassen. Die Anschauungen der Ethik sind nicht obenhin aufgeklebten, sondern in das Papier eingedruckten Marken zu vergleichen, oder eigentlich, die ethischen Anschauungen sind auch nicht von Aussen eingedruckt, sondern aus dem Innern der Bewegung des ganzen Lebens hervorbrechende Gewächse. Wenn der Historiker aufs Ganze geht, so geht er aufs Wurzelsuchen der im Boden keimenden Pflanzen. Er gräbt sie mit den Wurzeln aus und erfreut sich am Anblick aller unaussprechlichen Lebenstiefe mit einer Freude, die alsdann selbst zur Wurzel werden mag für die Blüte eigenen sittlichen Lebens.

Dem noch unvollendeten Hauptwerke hat der Verf. bereits eine durch Anmut und Geschmack ausgezeichnete Darstellung der griechischen Weltanschauung, nach systematischen Gesichtspunkten geordnet, folgen lassen. Das kleine Buch bildet eine wertvolle Ergänzung des grossen. Dort war noch das zeitliche Schema bei aller künstlerischer Freiheit der Behandlung für die Grundstruktur des Werkes von Belang gewesen, hier erhebt sich der Verf. zu einer kräftigen Feststellung des Typischen in wohlerwogenen und schön geformten Linien.

Berlin-Charlottenburg. Hans Lindau.

Utitz, Emil. Die Funktionsfreuden im ästhetischen Verhalten. Halle a. S., Max Niemeyer 1911. (152 SS.)

Unter Funktionsfreuden versteht der Verfasser Freuden am Psychisch-Tätigsein. Wo gibt es solche und welche Bedeutung kommt ihnen für die Ästhetik zu? Dieses leitende Problem führt den Autor zunächst zu einer Auseinandersetzung mit der Katharsislehre des Aristoteles. Ist doch diese Lehre nicht nur gegenständlich aufgefasst worden — als Vorgang der sich im Drama selbst abspielt — sondern vor allem auch psychologisch gedeutet worden als eine Wirkung, die der Hörer erlebt. Schwerlich wird sich entscheiden lassen, welche Interpretation die richtige ist. Sicher ist wohl, dass dem Aristoteles der Gedanke vorschwebte, dass im Sturm der Affekte, der den Zuschauer durchtobt, eine ganz eigenartige Luft mitschwingt. Die literarische Erörterung des Kartharsisproblems wuchs sich, indem sie scheinbar eine philologische Frage behandelte, zur sachlichen Diskussion jenes Grundproblems der tragischen Kunst aus. Wie können Trauer und Leid Lust bereiten? Utitz widmet dieser Frage längere Ausführungen, die ihn insbesondere zur Auseinandersetzung mit der optimistischen und pessimistischen Tragödienauffassung führen: er ergreift die Partei der erstern. Das Leid ist der Tragödie nur ein Durchgangsstadium zur feierlichen Verklärung starken Menschentums. Man hat diese sozusagen bloss provisorische Bedeutung der in der Tragödie dargebotenen Unlust übersehen und griff im Bestreben, die Lust am Tragischen denn doch zu erklären, zu einem verzweifelten Auskunftsmittel: der Zweck der Tragödie sollte in ihrer Eignung liegen, möglichst starke Funktionsfreuden zu erwecken. Diese Ansicht weisst U. zurück. Denn sie führt konsequent zur — Schauer- und Rührtragödie. Vielmehr ist die Stellung der Funktionsfreuden im ästhetischen Genuss des Dramas eine untergeordnete, wenn auch nicht bedeutungslose, sie vermehren zweifellos das Lustquantum und

arbeiten der schmerzlichen Wirkung des Stoffes erfolgreich entgegen. Sie sind ästhetische Hilfsmittel, dienend untergeordnet dem ästhetische Genuss selbst den Utitz trefflich als „gefühlsmässiges Erfassen einer wertvollen Vorstellungswelt“ definiert; auf die Verwandtschaft dieser Begriffsbestimmung mit Kants interesselossem Wohlgefallen weisst er selbst hin.

Das so gewonnene Resultat wird durch Untersuchungen an andern Künsten bestätigt. Wo der Kunstgenuss seine charakteristische Note von der Funktionslust empfängt, also von der Freude an der Erregung, da besteht die Gefahr, dass durch Gewöhnung an diese Erlebnisweise ein wahrer Heisshunger nach ihr gezüchtet wird, der dann wahllos sein Verlangen stillt und ruhelos danach jagt, aus allem und jedem Erregungsworte Sensationen zu erpressen. Wo aber die Lust am seelisch Tätigsein nicht überwuchert, steigert sie die Fähigkeit des ästhetischen Geniessens.

Der Sensationshunger bildet nun freilich auch ein ästhetisches Problem und der Verf. widmet dieser Seite der Frage innige Worte (S. 62, 135). Ich kann den besonnenen Worten, die S. 62 über das Verhältnis von Ästhetik und Ethik gesagt werden, nur beistimmen. Die Pädagogik wird gleichfalls bestrebt sein müssen, — und ist es schon zum Teil — die Tatsache der Funktionsfreuden in den Dienst des Unterrichtes und der Erziehung zu stellen.

Der Rahmen dieser Zeitschrift gestattet nur einen Hinweis auf den zweiten Teil des Buches. Hier wird das Verhältnis des Gegenstandes zu dem Ursprungsproblem der Kunst, dem Spiele u. dergl. und zum künstlerischen Schaffen errörtert. Eine Kritik der Lehren, welche die moderne Ästhetik über die Bedeutung der Funktionsfreuden aufstellt, gibt dem Autor Gelegenheit zu einer Auseinandersetzung mit der Einfühlungstheorie. Utitz sieht in der Verbindnng der Einfühlungslehre mit der Funktionslust eine Verwirrung, weil hier zwei ganz verschiedene Tatsachenkomplexe vorliegen.

Ein letzter Abschnitt gibt Ansätze zu einer psychologischen Tatbestandscharakteristik der Funktionsgefühle. Hier sind ja freilich noch fast alle Fragen offen; welches ist die Sellung der Funktionsfreuden innerhalb der Aktgefühle? Was bedeutet jener „ungehemmte Verlauf unserer psychischen Tätigkeiten“, der die Basis für die Entstehung der Funktionsfreuden bildet? Ist dies eine deskriptive, ist es eine genetische Klassifikation? Was ist die „psychische Stauung?“ Ist die Steigerung der psychischen Lebenstätigkeit Ursache oder Gegenstand der Funktionsgefühle oder beides? Gibt es verschiedene Arten von Funktionsgefühlen? Diese und viele andere Fragen drängen sich dem Leser auf, wie sie sich wohl auch schon der Autor gestellt hat. Allerdings erforderte seine Problemstellung keine genauere Analyse des Komplexes der Funktionsfreuden.

Utitz hat mit seinen Untersuchungen das ästhetische Problem zweifellos sehr gefördert und der psychologischen Untersuchung neue Fragen aufgegeben.

Prag. Hugo Bergmann.

Minlos, R. Über allen Göttern ist Ruh'. Eine monistische Studie. Berlin, Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung.

Endweder liegt es im Wesen der Zeit und damit bei den in ihr lebenden Menschen, oder ist es eine sich zeitlos immer wieder offenbarende Tendenz menschlicher Seelenarbeit: gleichviel, wie in soviel andern, so zeigt sich auch im vorliegendem Werke die Sehnsucht nach Klarheit und nach einem festen Punkte im Durcheinanderwogen philosophischer und religiöser Betrachtungsweise, ferner auch das Streben zum „Logos“ im Philosophieren und der Wille zum Glauben in irgendeiner Gestalt religiösen Erlebens. — Man weiss nun nicht, wie man sagen soll: ist es ein Vorzug dieses Büchelchens, dass in ihm Unklarheiten und Widersprüche und ungelöste Complexe im Wollen der Wahrheit und Klarheit eben die furchtbare Tragik bezeichnen, die letzten Endes in aller Philosophie und Religion liegt, und

so erst recht dieser beiden gewaltige Kraft zu Tage bringt, oder ist es ein Fehler, der ermahnt, nur dann zu philosophieren, wenn man halbwegs wenigstens Weg und Ziel sich klar umgrenzt hat? Ich meine nun, der Leser wird sich etwa in die Mitte beider Möglichkeiten stellen: er wird wünschen, der Autor hätte noch Zeit verfliessen lassen sollen, bis die Probleme sich in ihm mehr geklärt hätten, wird aber andererseits zugeben, dass der Geist des Buches ein ehrlicher zu sein scheint, und dass sein Wollen frei ist von unechter, äusserlicher, tendenziöser Absicht.

Nun möge Einiges zur speziellen Kritik folgen. Ich greife bloss einige Stellen heraus, da im Rahmen einer kurzen Besprechung eine Inhaltswiedergabe mit Punkt für Punkt erfolgender Kritik unmöglich ist.

Es heisst: (pag. 7). „Nach Ansicht des Monisten hingegen bekundet sich in der Reflexion das Naturgesetz, d. h. es gelangt im menschlichen Geiste zum Widerschein, zum Reflex, und jegliches konsequente logische Denken muss demnach auf dem subjektiven Wunsch und Willen beruhen, das Kausalgesetz in der Vorstellungswelt zur Geltung zu bringen. Die Logik des Denkens steht somit in Abhängigkeit von dem zustimmenden Gefühl des denkenden Subjekts". Der Autor will somit das Erkennen im Gefühl und fernerhin damit im religiösen Gefühl (wie aus vielen Stellen deutlich zu ersehen ist) wurzeln und aufgehen lassen. Diese Stelle ist eine der typischen Stellen des Buches. Dass das „zustimmende Gefühl" des Subjekts als logisches Gefühl, das es ja sein soll, ein Erkennen und damit kein psychologisches Erleben ist, und nie sein kann, weiss der Autor nicht. Erleben und Erkennen sind zwei Sphären menschlicher Seelenarbeit, die völlig beziehungslos zu einander sich verhalten, somit weder zusammenfallen noch einander ausschliessen können. Es ist somit Philosophie (Erkennen) und Religion (Erleben oder speziell: metaphysisches Erleben) für sich je eine Welt; es gibt hier keine Versöhnung noch einen Streit, der nicht besteht, und ein philosophisch-religiöser Monismus ist ewig unmöglich. Einen Ausweg gibt es: Religion als intuitive Metaphysik, als Metaphysik des Erlebens genommen; diese aber ist stets realistisch, und es wird neben ihr immer wieder eine personalistische Religion geben. Also auch dieser Ausweg hilft nicht viel. Sehen wir nun noch an einer andern Stelle, nachdem Religion und Philosophie sich nicht verquicken lassen, wie es um das religiöse Erleben des Autors selbst bestellt sei. Es heisst hier: (pag. 92): „Wir werden uns ewig in freudlosen inneren Widersprüchen bewegen, solange wir nicht die Fähigkeit erwerben, die traditionelle Form unserer innersten Glaubensrichtung zu bemeistern, und wir werden nur dann zu einer Klärung unseres Glaubenszwiespaltes gelangen können, wenn wir den Wahrheitsmut besitzen, Gott nicht mehr als seiend sondern als werdend zu bekennen, um ihn in unseren höchsten Idealen überzeugungsvoll hineinzustellen in viele Werke". Das personalistische Gottbild soll also beseitigt, und an seine Stelle ein realistisches, subjektives, kosmisch-ästethisches Gotterlebnis gesetzt werden; dies ist aber sicher nicht mehr Religion im einzig möglichen Sinne, sondern religiös-metaphysisches Erlebnis in jener allerdings intensiven, aber mystischen Form, die uns aus den Neuplatonikern, aus Ekkehard, und aus sovielen Zeichen unserer Zeit bekannt ist. — Damit nun muss jeder mit sich selbst fertig werden; darüber gibt es keine Kritik; dies endet in den feinsten Zweigen menschlicher Seele. — Ob es nun gut ist, in diesen Dingen den Apostel zu spielen? Ich bezweifle es; denn es kann nie vor erlebt, sondern nur selbst erlebt werden.

Wien. Hans Prager.

Kinkel, Walter, Dr. Prof. an der Universität Giessen. Idealismus und Realismus. Eine Einführung in ihr Wesen und in ihre kulturgeschichtliche Entwicklung. (Wege zur Philosophie Nr. 3.) Göttingen, Vandenhoek & Ruprecht, 1911. (112 S.).

Die vorliegende Schrift ist sowohl wegen der Klarheit und Exaktheit als auch wegen der künstlerischen Vollendung der Darstellung eine ausgezeichnete Einführung in die Philosophie. Besonders wird sich mit dem Buche derjenige befreunden, der es nicht nur liebt, sein Wissen über den Kampf um Idealismus oder Realismus durch angeblich objektives Referieren und Zitieren zu bereichern, sondern der angehalten werden möchte, die Probleme selbst mit zu durchdenken und Stellung dazu zu nehmen. Es liegt auch hierbei im Wesen des kritischen Idealismus, dass er es bei einem äusseren Verhältnis zu den Grundproblemen der Philosophie und der Geschichte nicht bewenden lässt, sondern dieselben von seinem eignen Standpunkte aus beurteilt und so seine systematische Stellung an der Geschichte prüft.

Der Realismus macht die Möglichkeit der Erkenntnis hinfällig. Er fasst das Erkennen als ein Abbilden fertiger äusserer Dinge, die als Objekte unserer Subjektivität gegenübertreten, auf, ohne sich des Problematischen in der sinnlichen Wahrnehmung bewusst zu werden. Demgegenüber bedeutet der subjektive Idealismus der die Vorstellungen selbst die Dinge sein lässt, einen Fortschritt im Denken. Die Schwierigkeiten, die der realistischen Annahme von der unabhängigen Existenz der Dinge entgegenstehen, sind aufgetaucht, und die Dinge sind in Beziehung gesetzt zum spekulierenden Bewusstsein — des Einzelnen. Das wissenschaftliche Erkennen wird freilich zum Wahrnehmen nivelliert. Diese Gleichung enthält einen Fehler, der dahin zu korrigieren ist, dass das Erkennen nur auf das Sein in den Dingen und Wahrnehmungen geht. Das Sein der Dinge liegt im Begriff; diese platonisch-kantische Einsicht, dass die Realität der Dinge in den Gesetzen des Denkens verbürgt ist, bildet die höchste Stufe in der Auffassung des Erkennens.

K. behandelt in anregender und selbständiger Weise sämtliche Probleme der Philosophie in ihrer Abhängigkeit von Idealismus und Realismus. Überall findet sich dieselbe Erscheinung. Der Realismus führt nicht nur in der Logik zum Dogmatismus, sondern auch in Ethik und Politik und ebenso in der Kunst.

Besonders verdienen die Abschnitte über die ästhetischen Probleme Erwähnung. Gerade künstlerisch und äs hetisch empfindende Menschen dürften von hier aus für den kritischen Idealismus gewonnen werden. Die Kunst unserer Tage führt nur scheinbar einen Kampf gegen den Idealismus. In Wirklichkeit wendet sie sich gegen den Realismus, der auch in der Kunst beim Nachahmen und Nachbilden der Natur bleibt, während der Idealismus in der Kunst die Natur schöpferisch gestaltet. K. zeigt dies an einer geistvollen Charakteristik und Kritik des Impressionismus und der modernen Kunst, die den Leser vor dem sogenannten Realismus stutzig macht und ihn einsehen lässt, dass der Idealismus im Sinne des Verfassers nichts gemein hat mit demjenigen Idealismus, wie ihn eine nach Tagesgunst gierige Spekulation versteht.

Michelstadt im Odenwald. G. Falter.

Vaihinger, Hans. Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche. Verlag von Reuther und Reichard; Berlin 1911 (804 S.).

Es gibt in der Philosophiegeschichte zwei Stellen, an denen jedem, der sich mit ihr beschäftigt, jene charakteristische Partikelverbindung „als ob“ auffällt, zwei Stellen, die sich merkwürdiger Weise alle beide gerade bei Kant finden. Jedermann hört oder liest in irgendeiner Darstellung der Philosophiegeschichte, dass Kant im zweiten Teile der „Kritik der Urteilskraft“ an die Stelle der alten Teleologie, welche die offensichtliche Zweckmässigkeit in der Natur aus dem zwecktätigen Walten einer baumeisterlichen Intelligenz zu erklären suchte, eine andere Betrachtung gesetzt habe, nach welcher der physiko-theologische Gottes-

beweis im dogmatischen Sinne zwar nicht mehr aufrechterhalten, aber die Natur doch mit gutem Nutzen und Erfolg so angesehen werden könne, als ob ein verständiger Wille sie hervorgebracht und ihre Formen in absichtlicher Zwecktätigkeit der menschlichen Urteilskraft angemessen gestaltet habe. Der Teleologie wird somit als einem nützlichen heuristischen Prinzip Sinn und Bedeutung zugestanden. — Ferner kann man überall erfahren, dass Kant in der Rechtsphilosophie die alte naturrechtliche Frage, ob die Gründung des Staats auf einen Vertrag zurückzuführen sei oder nicht, in dem Sinne entschieden habe, dass ein solcher Vertragsschluss historisch zwar niemals stattgefunden habe, dass es aber vorteilhaft sei, den Staat so zu betrachten, als ob er aus einem Vertragsschluss hervorgegangen sei. Der Vertrag dient hier als heuristisches Prinzip, um Recht und Gesetze zu beurteilen, nämlich daraufhin, ob sie dem Geiste eines solchen Vertrags entsprechen oder nicht.

Wenn man sich nun überlegt, welcher Prozess hier eigentlich stattgefunden hat, so gelangt man zu der Erkenntnis, dass in beiden Fällen etwas fingiert wurde (im ersten eine zwecktätige Intelligenz, im zweiten ein Urvertrag) und dass der Wert beider Fiktionen nicht etwa ein theoretischer in dem Sinne ist, dass durch sie unsere Erkenntnis erweitert würde, sondern ein rein praktischer, indem sie als heuristische Prinzipien die Wirklichkeit (im ersten Falle die Natur, im letzteren Recht und Gesetz) berechnen und beherrschen helfen.

Bei weiterem Nachdenken kommt man zur Einsicht, dass das von Kant in den genannten Beispielen beliebte Verfahren kein so einzigartiges und merkwürdiges ist, wie es zunächst vielleicht scheinen mochte, dass man sich vielmehr in allen Wissenschaften mehr oder weniger der Fiktionen als heuristischer Prinzipien bedient. So ist es vor allem in der Mathematik, in der die fiktive Denkmethode schon seit Jahrhunderten eine ganz besonders feine Ausbildung und Durchführung genossen hat. Um das Krumme berechnen zu können, muss der Mathematiker versuchen, die Gesetze des Geraden auf das Krumme anzuwenden; so fingiert er, der Kreis sei ein Vieleck mit unendlich vielen und unendlich kleinen Seiten und ermöglicht sich dadurch die Lösung gewisser Aufgaben, die ohne diese Fiktion nur sehr schwer oder überhaupt nicht möglich sein würde. Die ganze analytische Geometrie des Descartes sowie die Differential- und Integralrechnung der Leibniz und Newton beruhen auf einem fiktiven Prinzip. Nicht anders verfährt der Naturwissenschaftler. Kein erkenntniskritisch auch nur einigermassen gebildeter Physiker glaubt heute noch an die reale Existenz von Atomen; und dennoch behält man die Atome bei, da sie von den Zeiten Leukipps und Demokrits bis auf die Gegenwart dem Physiker als illustrative Hilfsbegriffe zur Lösung gewisser Aufgaben ihre guten Dienste getan haben resp. noch heute tun. Auch die Nationalökonomie kennt die Verwendung der Fiktion. Adam Smith fingierte, dass alle menschlichen Handlungen rein egoistischer Natur seien und ausschliesslich auf Selbsterhaltung und Selbstdurchsetzung ausgingen. Aus diesem egoistischen Prinzip konnte er dann gewisse volkswirtschaftliche Gesetze deduzieren, die für den menschlichen Handel und Verkehr von massgeblicher Bedeutung sind.

Aber nicht nur die Wissenschaft kennt die Fiktion; auch unser praktisches Handeln steht mit ihr in allerengster Berührung. Wir fordern ein sittliches Handeln und verlangen damit, dass jemand in einer ganz bestimmten und den sittlichen Prinzipien entsprechenden Weise sich verhalten solle; wir loben ihn, wenn er es getan, tadeln ihn, wenn er es verabsäumt hat. Das würde absurd sein, wenn wir nicht die Freiheit des menschlichen Willens und Handelns voraussetzten. Nun wissen aber moderne Naturwissenschaft und Philosophie sehr wohl, dass auch das menschliche Wollen dem Kausalgesetz untersteht; und dennoch nehmen wir die Freiheit des Willens an, da sonst unsere sittlichen Bewertungen gar keinen Sinn hätten. Wie wollte man vollends gar die Strafe rechtfertigen, wenn nicht mit der Annahme, dass der Strafwürdige eben anders hätte handeln können, als

er es getan hat?! So ist die Fiktion der Willensfreiheit die condicio sine qua non für unsere sittlichen Bewertungen sowie für das Institut der Strafe.

Wie bei unserem praktischen Handeln, so spielt auch bei unserem ästhetischen Geniessen die Fiktion eine wichtige Rolle. Der Künstler, der mit der Wirklichkeit frei schaltet und sich in kühnem Fluge weit über sie erhebt, weilt im Bereich der Fiktion; durch seine ästhetischen Fiktionen will er begeisternde und erhebende Gefühle in uns erwecken. — „Und so erkennt man denn auch, dass ein gemeinsames Band die Differentiale der Mathematik, die Atome der Naturwissenschaft, die Ideen der Philosophie und sogar die Dogmen der Religion umschlingt — die Einsicht in die Notwendigkeit bewusster Fiktionen als unentbehrlicher Grundlagen unseres wissenschaftlichen Forschens, unseres ästhetischen Geniessens, unseres praktischen Handelns.“ —

Mit diesem letzten Gedanken sind wir in das Zentrum des Vaihingerschen Werks eingetreten; und solche Betrachtungen wie die vorstehenden sind es auch offenbar gewesen, die vor mehr als 3 Jahrzehnten den Ausgangspunkt Vaihingers bildeten und den Grund zu dem vorliegenden Werke legten[1]). Angeregt durch jene auffallende Partikelverbindung „als ob“ oder auch „wie wenn“ ging er darauf aus, die logische Beziehung zu finden, deren sprachlicher Ausdruck die genannte Partikelverbindung ist. Er erkannte, dass es sich in allen solchen Fällen um Fiktionen handelt, d. h. um die Verwendung von Hilfsbegriffen, die zwar ein Unwirkliches ausdrücken oder doch wenigstens von der Wirklichkeit abweichen, die aber doch das Denken zur Lösung gewisser Aufgaben, zur Berechnung und Beherrschung der Wirklichkeit notwendig gebraucht. So entstand für Vaihinger das Problem: „Wie kommt es, dass wir mit bewusstfalschen Vorstellungen doch Richtiges erreichen?“ Die bisherige Logik konnte ihm hierauf keine Antwort geben. Wohl sah er, dass Kant und auch F. A. Lange in reichlichem Masse die Fiktion in der Philosophie *praktisch* angewendet hatten; aber Ansätze zu einer *Theorie* des fiktiven Denkens fanden sich höchstens bei Herbart und Lotze und zwar in einem so dürftigen Masse und so sehr ohne wirkliches Eindringen in den Kern der Sache, dass Vaihinger sich hier einer ganz neuen Aufgabe gegenübersah. Es kam nun darauf an, die ausgedehnte Anwendung der Fiktion auf allen Gebieten nachzuweisen, hieraus ihre allgemeine logische Theorie zu abstrahieren und die erkenntnistheoretischen Konsequenzen des fiktiven Denkens darzulegen.

Vaihinger fand nun, wie gesagt, das es sich in allen Fällen, wo das Denken sich einer Fiktion bedient, um eine Abweichung von der Wirklichkeit handelt, welche bewusst und absichtlich zur Erreichung gewisser Ziele vorgenommen wird. Dabei zeigte es sich, dass das fingierte Gebilde unter Umständen sogar ein sich selbst wiedersprüchsvoller Begriff sein kann; und hierauf gründet sich die Vaihingersche Unterscheidung von Semifiktionen und (echten) Fiktionen. Bei den Semifiktionen wird zwar von der Wirklichkeit abgewichen, ohne dass aber der fingierte Hilfsbegriff einen Selbstwiderspruch in sich birgt. In diesem Sinne ist z. B. das erwähnte Prinzip Adam Smiths nur eine Semifiktion, denn die Annahme, dass alle menschlichen Handlungen rein egoistischer Natur seien, mag von

[1]) Übrigens hat die Tatsache, dass die hier niedergelegten Untersuchungen grösstenteils schon vor so langer Zeit angestellt worden sind, neben anderen Gründen wohl in erster Linie Vaihinger dazu veranlasst, sich nicht als Verfasser, sondern nur als Herausgeber seines Werkes einzuführen. So sehr man dies Motiv auch verstehen und würdigen mag, so muss man doch sagen, dass diese übergrosse Vorsicht Vaihingers wirklich nicht nötig war. Die von ihm behandelten Probleme sind nicht nur auch heute noch interessant; vielmehr stehen sie gegenwärtig zweifellos noch weit mehr im Mittelpunkt des philosophischen Denkens, als es vor 3½ Jahrzehnten der Fall war, was auch Vaihinger selbst im Vorwort zu seinem Werk ausdrücklich bemerkt hat.

der Wirklichkeit recht weit entfernt sein, enthält aber jedenfalls keinen inneren Widerspruch. Auch die künstliche Einteilung, wie sie beim Linnéschen System vorliegt, und das Verfahren der Juristen, welche eine Sache so behandeln, als ob sie unter ein bestimmtes Gesetz fiele, ohne dass dies in Wirklichkeit der Fall ist, sind streng genommen nur Semifiktionen. Anders verhält es sich aber mit den Begriffen des Atoms, des Unendlichen, des Absoluten u. s. w. Hierbei handelt es sich um echte Fiktionen in strengstem Sinne; denn diese Begriffe enthalten noch einen inneren Widerspruch ganz abgesehen davon, dass sie von der Wirklichkeit abweichen und ein Unwirkliches darstellen.

Es liegt nun auf der Hand, dass sowohl bei den Semifiktionen als auch bei den echten Fiktionen das Denken die Fehler, die es durch seine Abweichung von der Wirklichkeit macht, auf irgendeine Weise wieder gut machen muss, da es sonst am letzten Ende nicht doch wieder zu richtigen Resultaten gelangen könnte. Dies geschieht bei den Semifiktionen durch eine Korrektur des durch die Abweichung von der Wirklichkeit gemachten Fehlers. Um noch einmal auf die Smithsche Annahme zurückzukommen, so muss man eben die aus dem fiktiven Grundsatz, dass der Egoismus der alleinige Quell aller menschlichen Handlungen sei, deduzierten Resultate in dem Sinne korrigieren, dass man zum Schlusse doch noch die sympathisch-altruistischen Gefühle der Menschen, ihre sittlichen Vorstellungen, den Einfluss der Staatsgewalt und andere Faktoren als Handlungsmotive in Anschlag bringt; nur durch eine solche nachträgliche Berücksichtigung von anfangs vernachlässigten Momenten kann eine fehlerhafte Einseitigkeit des Endergebnisses vermieden werden. — Schwieriger ist nun die Sachlage bei den echten Fiktionen. Hier kann man nur zu richtigen Resultaten kommen, wenn man den in der Fiktion liegenden Fehler durch einen entgegengesetzten Fehler wieder gut macht, so dass das fingierte Gebilde aufgehoben und durch seinen Ausfall ein richtiges Schlussergebniss ermöglicht wird. Wenn der Mathematiker, der ein Interesse daran hat, den Kreis als einen Spezialfall der Ellipse zu begreifen und die Gesetze der letzteren auf ihn anzuwenden, den Kreis als eine Ellipse definiert, so macht er durch diese Fiktion offenbar einen Fehler; er macht ihn aber durch die Annahme wieder gut, dass der Kreis eine solche Ellipse sei, bei der die Distanz der Brennpunkte gleich O sei. Nun ist aber die Distanz O überhaupt keine Distanz; und der erste Selbstwiderspruch (dass der Kreis eine Ellipse sei) wird also durch nichts anderes als durch einen zweiten (dass die Distanz der Ellipsenbrennpunkte gleich O sei) aufgehoben und wieder gut gemacht. So wird ein richtiges Endresultat durch die Aufhebung und den gänzlichen Fortfall des fingierten Gebildes ermöglicht.

Auf diese Weise wird es erklärlich, wie das Denken t r o t z seiner in den Semifiktionen und in den echten Fiktionen vorliegenden Abweichungen von der Wirklichkeit schliesslich doch wieder zu richtigen Resultaten gelangt. Ja, es gewinnt diese richtigen Resultate in Wahrheit sogar nur w e g e n seiner Verwendung von fiktiven Hilfsbegriffen; denn das Denken würde direkt und nicht erst indirekt auf dem Umwege eines fiktiven Verfahrens vorgegangen sein, wenn es ohne diesen Umweg gleichfalls oder ebenso leicht hätte an sein Ziel gelangen können. Man ersieht hieraus auch, dass die richtigen Endergebnisse der einzige Zweck der Fiktionen und der einzige Berechtigungsgrund für ihre Verwendung sind. Für sich allein genommen haben die Fiktionen keinerlei Bedeutung und Erkenntniswert; sie sind nicht Endpunkte, sondern blosse Durchgangspunkte für das Denken, das mit ihrer Hilfe die Wirklichkeit berechnen will. Sie haben mithin keinen theoretischen, sondern nur einen praktischen Wert.

Hierdurch unterscheidet sich die Fiktion gerade von der Hypothese, was oftmals übersehen wird. Es ist nötig, den Gegensatz von Fiktion und Hypothese auf das grellste zu beleuchten; denn die Vermischung beider Denkmethoden in Theorie und Praxis war die wesentlichste Ursache dafür, dass man bis jetzt die eigenartige und durchaus selbständige Bedeutung

der Fiktion nicht erkannt und gewürdigt hat. — Die Hypothese geht stets unmittelbar auf die Wirklichkeit selbst; der Forscher, der sie aufstellt, glaubt durch sie ein wirkliches Sein oder Geschehen zum Ausdruck zu bringen. Er hat Hoffnung auf eine spätere Verifikation der Hypothese, durch welche das, was er vorläufig nur hypothetisch ansetzen kann, einst zur völligen Gewissheit werden wird Von alledem kann bei der Fiktion gar nicht die Rede sein! Der Forscher, der sich einer Fiktion bedient, glaubt keineswegs, in ihr ein wirkliches Sein zum Ausdruck zu bringen; im Gegenteil ist er sich seiner willkürlichen Abweichung von der Wirklichkeit vollauf bewusst. Daher ist auch an eine zukünftige Verifikation gar nicht zu denken; an ihre Stelle tritt die Justifikation der Fiktion, d. h. die Rechtfertigung ihrer Nützlichkeit und Notwendigkeit durch einen aufzuzeigenden praktischen Zweck. Die Fiktion hat somit nur einen mittelbaren, praktischen Wert, während der Hypothese ein unmittelbarer, theoretischer Zweck zukommt. Die letztere will uns Wissen schaffen, indem sie eine Lücke in unserer Erkenntnis ausfüllt; sie bedeutet somit einen Endpunkt für unser Denken. Die Fiktion will das Wirkliche nicht selbst zum Ausdruck bringen, sondern es nur berechnen helfen; sie ist somit nur ein Durchgangspunkt unseres Denkens.

Des hier dargelegten Unterschiedes zwischen Fiktion und Hypothese ist man sich, wie schon bemerkt, in keiner Weise immer bewusst gewesen; vielmehr zeigt uns die Geschichte der Wissenschaften, dass die wissenschaftliche Praxis beide Denkmethoden immer wieder miteinander verwechselt hat. Fiktionen, deren Notwendigkeit und Unentbehrlichkeit man einsah, wurden ohne weiteres für Hypothesen gehalten, indem man fälschlich von der Nützlichkeit und Unentbehrlichkeit auf die Wirklichkeit des nur fiktiv Gedachten schloss; und umgekehrt verwarf man Hypothesen gänzlich, bei denen man den Selbstwiderspruch der Annahme und ihre Abweichung von der Wirklichkeit erkannte, indem man ebenso falsch von der Unwirklichkeit auf die Unbrauchbarkeit und Überflüssigkeit der Annahme schloss und die Möglichkeit ihrer Nützlichkeit als einer guten Fiktion gar nicht ins Auge fasste. So zeigt sich uns das Verhältnis von Fiktion und Hypothese in der historischen Entwicklung als ein schwankendes; hier herrscht das Gesetz der Ideenverschiebung: Fiktionen werden zu Hypothesen oder gar zu Dogmen erhoben, und Dogmen werden erst zu Hypothesen und dann gar zu Fiktionen degradiert, wobei das eine oder das andere Stadium der Entwicklung natürlich auch übergangen werden kann. So haben die religiösen Dogmen, die platonischen Mythen (von der Seelenwanderung usw.), die Systeme von Linné und Adam Smith ihre Bedeutung mehrmals in dem angegebenen Sinne gewechselt.

Solange man in dieser Weise den Unterschied von Fiktion und Hypothese in der wissenschaftlichen Praxis nicht streng genug gefasst hatte, konnte dies naturgemäss auch in der logischen Theorie nicht der Fall sein. Der selbständige Charakter und die eigenartige Bedeutung der Fiktion wurden nicht erkannt; sofern die fiktive Denkmethode von der Logik nicht gänzlich übergangen wurde, verquickte man sie immer wieder mit der Induktion und der durch sie gewonnenen Hypothese. Aus den vorherigen Betrachtungen erhellt aber aufs deutlichste, dass der Fiktion eine selbständige Stellung neben Induktion und Deduktion gebührt. — Im übrigen ist das fiktive Urteil eine ganz besondere und eigenartige Modalitätsform des Urteils; es geht im problematischen Urteil keineswegs auf, wie man geglaubt hat. Man wird in Zukunft neben der assertorischen, problematischen und apodiktischen auch noch die fiktive als eine besondere Modalitätsform des Urteils nennen müssen. Ihr sprachlicher Ausdruck ist das „als ob“ oder „wie wenn“ (A ist zu betrachten, als ob oder wie wenn es B wäre); ihr logischer Sinn liegt darin, dass das Urteil trotz seines durchaus erkannten Mangels an objektiver Gültigkeit vollzogen wird, eben im Bewusstsein seiner grossen subjektiven Bedeutung, die auf seiner praktischen Nützlichkeit und Zweckdienlichkeit beruht.

Dieser praktische Nutzen ist der einzige Sinn und Zweck des fiktiven Urteils; das Denken bedient sich der fiktiven Hilfsbegriffe nur, weil sie ihm die Lösung gewisser Aufgaben erleichtern resp. überhaupt erst ermöglichen. Und wie die fiktiven Denkprodukte blosse Hilfsmittel zur Berechnung und Beherrschung der Wirklichkeit sind, so ist nun für Vaihinger das ganze Denken überhaupt nur ein organisch - biologisches Instrument zur menschlichen Orientierung im Leben, zur Beherrschung der Wirklichkeit. Das einzige wirklich Gegebene sind ihm die Empfindungen in ihren unabänderlichen Koexistenz- und Sukzessionsverhältnissen; nicht in der Erkenntnis erblickt er das letzte Ziel des Denkens, sondern in der Ermöglichung des Handelns, der praktischen Betätigung in der Empfindungswelt. Zwischen den beiden Polen der Empfindung und des Handelns liegt die ganze Vorstellungswelt, wie sie das Denken zur Verbindung dieser beiden Pole, zur Ermöglichung des Handelns in der Empfindungswirklichkeit, aufgebaut hat. Die logische Funktion ist somit nur ein Mittel zur praktischen Betätigung; die Vorstellungswelt und das Denken, welches die erstere mit seinen Hilfsmitteln aufgebaut hat, haben keinen absoluten und theoretischen, sondern nur einen relativen und praktischen Wert. So wenig die einzelnen fiktiven Denkprodukte die Wirklichkeit ausdrücken, sondern nur durch die beabsichtigte Lösung einer bestimmten Aufgabe Sinn und Bedeutung haben: so wenig erfasst das Denken überhaupt die Wirklichkeit, so wenig ist die Vorstellungswelt ein adäquates Abbild des Wirklichen; auch sie gewinnen ihren letzten Sinn und ihre eigentliche Bedeutung erst durch die grosse Aufgabe, zu deren Erfüllung sie dienen, und diese Aufgabe besteht darin, dass sie dem Menschen die Orientierung in der Empfindungswirklichkeit und somit Bewegung und Handeln, also das Leben überhaupt ermöglichen.

Wie man aus dieser Betrachtung ersieht, ist Vaihinger zu einer überaus wichtigen erkenntnistheoretischen Konsequenz gelangt: auch die Kategorien sind für ihn nur Fiktionen; auch sie haben keinen absoluten und rein theoretischen Erkenntniswert, sondern nur eine relative und praktische Bedeutung als Instrumente des Denkens zum Aufbau der Vorstellungswelt. Wie alle Fiktionen, so sind auch Substantialität und Kausalität rein subjektive Gebilde, die uns die Empfindungswirklichkeit berechnen und beherrschen helfen, um nach getaner Arbeit wieder ausgeschaltet zu werden. Gegeben sind uns nur Empfindungen in ihren Zeitverhältnissen der Simultaneität und Sukzession. Durch die kategoriale Betrachtung der Empfindungen verfälscht das Denken die Wirklichkeit; wenn es z. B. das Ding (den Zucker) von seiner Eigenschaft (süss) trennt, so verdoppelt es fälschlich die einheitlich gegebene Empfindung. Ding ist eine Fiktion, Eigenschaft ist eine Fiktion, und somit das ganze Verhältnis von Substanz und Akzidenz nichts als eine Fiktion. Das Denken macht aber den begangenen Fehler im Urteil (der Zucker ist süss) wieder gut; denn es nimmt in ihm wieder zusammen, was es vorher fälschlich getrennt hatte. Ganz ebenso verhält es sich mit der Trennung von Ursache und Wirkung und ihrer Wiedervereinigung im kausalen Urteil. — Und was wird durch dies Verfahren eigentlich erreicht? Wird durch die Kategorie wirklich etwas erkannt? Die Kausalitätskategorie greift eines von den uns gegebenen Sukzessionsverhältnissen der Empfindungen heraus, nämlich das des Willens zur Handlung, in der irrigen Meinung, dies Phänomen der sogenannten inneren Erfahrung besser zu kennen als die der äusseren Erfahrung. Die Sukzessionsverhältnisse aller uns gegebenen Empfindungen werden nun nach der Analogie dieser Relation von Wille und Handlung aufgefasst. Hierdurch wird freilich ein Schein des Begreifens erzeugt, was ja auch der Zweck des ganzen Verfahrens ist; in Wahrheit wird aber auf diese Weise gar nichts begriffen. Die Psyche beruhigt sich zwar und löst ihre Spannung durch die Unterordnung des Sukzessionsverhältnisses zweier gegebener Empfindungen unter die Kategorie der Kausalität; re vera geschieht aber durch diese Unterordnung weiter gar nichts, als dass das einschlägige Sukzessionsverhältnis nach der Analogie des Verhältnisses von Wille und

Handlung betrachtet wird. Diese analogische Betrachtung wird durch den Mittelbegriff der Kausalität ermöglicht, der daher wie alle Mittelbegriffe und alle echten Fiktionen am letzten Ende einfach ausfällt. Die Kategorien sind nichts als analogische Fiktionen, die keinen theoretischen Erkenntniswert haben, sondern bloss einen praktischen Zweck verfolgen, nämlich die Erzeugung einer Art Schein von Begreifen.

An dieser Stelle macht sich mit gebieterischer Stimme die Forderung geltend, das Verhältnis der soeben dargestellten Vaihingerschen Auffassung der Kategorien zu der Kantischen zu untersuchen; wir wollen uns dieser Untersuchung auch keineswegs entziehen, schieben sie aber am besten bis zur Beendigung unserer Analyse des Vaihingerschen Werks auf. Jedoch sei hier schon bemerkt, dass Vaihinger sich bis zu einem gewissen Grade seines Gegensatzes zu Kant durchaus bewusst ist; andererseits sucht er freilich nachzuweisen, dass Kant der im vorigen vorgetragenen Auffassung der Kategorien auch nicht allzufern gestanden habe. In dieser letzteren Absicht führt er einige Stellen (aus der „Kritik der Urteilskraft" und aus den „Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie") an, in denen — wie man nicht abstreiten kann — Kant in der Tat einer rein fiktiven Interpretation der Kategorialbegriffe, besonders des der Substanz, ausserordentlich nahe kommt. Aber schliesslich beweist doch gerade die Tatsache, dass Vaihinger die paar Stellen als besonders auffällig herausgreift, eigentlich nur, dass sie aus dem Rahmen der Kantischen Erkenntniskritik und ihrer Methode herausfallen; denn wenn das nicht der Fall wäre, so würden sie Vaihinger ganz gewiss nicht aufgefallen sein. Die Tatsache, dass diese Stellen auffallen, ist also gerade ein Beweis dafür, dass der Weg Vaihingers von dem Kantischen sich doch wohl ganz erheblich unterscheidet.

Wir werden hierauf noch zurückkommen; was aber Vaihinger auf jeden Fall gelungen ist, das ist der zweifellose Nachweis, dass sich bei Kant zahlreiche Ansätze zu einer „Philosophie des Als ob" finden, weit mehr, als man bisher gewusst oder auch nur geglaubt hat. Selbst wenn man sich einzelnen Ausführungen Vaihingers, wie der rein fiktiven Interpretation der Begriffe Freiheit, Ding an sich u. s. w., gegenüber skeptisch verhalten sollte: als Ganzes ist sein Nachweis auf jeden Fall gelungen. Dieser Nachweis konnte Vaihinger nur dadurch gelingen, dass er aus sämtlichen Schriften Kants unermüdlich die Stellen exzerpierte und nebeneinanderstellte, die sein Verhältnis zur „Philosophie des Als Ob" darlegen; auch die Briefe, Vorlesungen, nachgelassenen Papiere (wie sie in den „Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie" und in den „Losen Blättern aus Kants Nachlass" vorliegen) und das opus postumum Kants hat er herangezogen und in der angegebenen Weise verwertet. Hierin manifestiert sich eine ganz ungeheure und gar nicht genug zu bewundernde philologische Arbeitsleistung, die ganz gewiss auch in höchstem Masse dankenswert ist, da das von Vaihinger zusammengestellte Material für den Kantforscher und speziell natürlich für denjenigen, der in der Vaihingerschen Richtung weiter arbeiten will, geradezu unentbehrlich ist.

Von den Vaihingerschen Betrachtungen sollen ganz besonders die religionsphilosophischen Konsequenzen hervorgehoben werden, zu denen seine Kantinterpretation gelangt ist. Nach der üblichen Ansicht hat Kant in der „Kritik der reinen Vernunft" die Unmöglichkeit dargetan, auf theoretischem Wege das Dasein Gottes, der Freiheit und der Unsterblichkeit zu beweisen, dafür aber in der „Kritik der praktischen Vernunft" auf praktisch-moralischem Wege die Existenz Gottes usw. nachzuweisen gesucht, so dass er also zwar nicht auf theoretischem, wohl aber auf praktischem Wege doch wieder zu theoretischen Erkenntnissen gelangt wäre. Vaihinger sucht nun zu zeigen, dass hier von irgendwelchen theoretischen Konsequenzen überhaupt nicht die Rede sein könne. Im Mittelpunkte seiner diesbezüglichen Darlegungen dürfte wohl das nachfolgende Zitat aus der „Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie" stehen, in welchem Kant selbst von den Postulaten sagt: „Man postuliert . . . nicht Sachen, oder über-

haupt das Dasein irgend eines Gegenstandes, sondern nur eine Maxime (Regel) der Handlung eines Subjekts." Vaihinger fügt hinzu: „Nach dieser wichtigen Erklärung wird also nicht das Dasein Gottes und der Unsterblichkeit postuliert, auch nicht einmal der Glaube an ein solches Dasein, sondern es wird postuliert: du sollst dich so verhalten, als ob jene Gegenstände existieren würden." In diesem Sinne würde der Glaube an Gott und die Unsterblichkeit keinerlei theoretische Erkenntnis bedeuten, von der es ja im Prinzip höchst gleichgültig sein würde, ob man zu ihr auf theoretischem oder auf praktischem Wege gelangt ist, sondern nur ein praktisches Handeln; wer sittlich handelt, verhält sich so, als ob das Dasein Gottes und der Unsterblichkeit eine unzweifelhafte Tatsache sei. Mit einem Wort: das sittliche Handeln und der Glaube an Gott und die Unsterblichkeit sind, um mit Spinoza zu sprechen, una eademque res, sind miteinander identisch.

So viele von den von Vaihinger zusammengetragenen Stellen auch für diese Interpretation sprechen, so kann man doch nicht in Abrede stellen, dass zahlreiche andere Stellen bedenklich machen müssen. Vaihinger, der sich eine bewunderungswürdige Freiheit des Blicks zu wahren gewusst hat und nicht seinem System zuliebe, wie das häufig zu geschehen pflegt, der Philosophiegeschichte Gewalt antut, ist sich dessen auch durchaus bewusst und weist selbst darauf hin, dass die vom Gottesbegriff handelnden Paragraphen der „Prolegomenen" sowie die Ausführungen der „Kritik der praktischen Vernunft" über die Postulate weit dogmatischer gehalten sind, ebenso dass Kant leider auch die prächtige vorher zitierte Stelle im unmittelbaren Anschluss an sie sofort wieder in dogmatischem Sinne abgeschwächt hat. Auf jeden Fall hat aber Vaihinger in zweifelloser Weise nachgewiesen, dass sich Ansätze zu einer fiktiven Behandlung der religiösen Probleme bei Kant in allerweitestem Umfang finden.

Es ist ein weiteres Verdienst Vaihingers, die Aufmerksamkeit der Philosophiehistoriker auf Forberg, den Urheber des bekannten Atheismusstreits von 1798/9, gelenkt zu haben, dessen Name in der Philosophiegeschichte vor der Sonne Fichtes in einem unverdienten Masse verblasst war. Vaihinger zeigt, dass Forberg im Zeitalter Kants der einzige war, der die fiktive Seite der Kantischen Religionsphilosophie erkannt und gewürdigt hat. Freilich ist auch bei ihm neben der fikiv-radikalen Seite seiner Religionsphilosophie noch eine dogmatisch-konservative Unterströmung vorhanden, so dass er auch gerade hierdurch in die allernächste Nähe von Kant selbst rückt.

Eine weitere Bestätigung seiner „Philosophie des Als ob" sieht Vaihinger in F. A. Langes „Standpunkt des Ideals". Er zeigt durch eine Aneinanderreihung von Stellen, dass Lange zwar einerseits gegenüber dem Dogmatismus den rein fiktiven Charakter unserer Ideale resp. gewisser methodischer Hilfsbegriffe betont, dass er aber andererseits gegenüber einem beschränkten Materialismus ihren hohen sittlichen Wert resp. ihren grossen Nutzen in den Vordergrund stellt. — In einem abschliessenden Kapitel zeigt Vaihinger dann noch und zwar wiederum durch eine Synthese exzerpierter Stellen, dass auch Friedrich Nietzsche, der oft Verkannte, einer „Philosophie des Als Ob" nicht allzufern stand, dass er im Laufe seiner philosophischen Entwicklung die Nützlichkeit und Unentbehrlichkeit der Anwendung bewusstfalscher Vorstellungen mehr und mehr eingesehen hat. —

Hiermit hätten wir nun die Analyse des Vaihingerschen Werks beendet und wohl auch erkannt, dass seine logische Theorie der Fiktion sich in engstem Zusammenhang mit seiner ganzen Welt- und Lebensanschauung befindet. Vaihinger selbst bezeichnet diese als „idealistischen Positivismus." Positvistisch ist sie insofern, als sie nicht in dogmatischer Weise in metaphysische Fernen schweift, sondern sich auf das positiv Gegebene beschränkt; dies letztere sind Vaihinger die in unveränderlichen Koexistenz- und Sukzessionsverhältnissen gegebenen Empfindungen. Idealistisch ist sie, weil sie die menschliche Vorstellungswelt nicht absolut real setzt,

sie vielmehr als ein Erzeugnis des menschlichen Denkens ansieht, das sie aus dem gegebenen Empfindungsmaterial zum Zwecke unserer Orientierung in der Wirklichkeit aufgebaut hat; idealistisch ist sie auch, insofern sie festhält an den Ideen, insbesondere an den moralischen und religiösen, als nicht blos nützlichen, sondern notwendigen Begriffsgebilden der Menschheit. Somit ist Vaihingers Weltanschauung psychologisch und biologisch fundiert; er ist somit einen der beiden Wege gegangen, die für den heutigen Philosophen, der durch die Schule Lockes, Humes und Kants gegangen ist, einzig und allein noch gangbar sind.

Es gibt neben diesem aber auch noch einen anderen Weg, der innerhalb der Grenzen der blossen Erkenntniskritik bleibt und sich von jeglicher Psychologie und Biologie völlig fernhält. Für denjenigen, der diesen Weg geht, handelt es sich nicht um die Inhalte der Erkenntnis, sondern nnr um ihre Form, um ihre allgemeine Gesetzlichkeit überhaupt. Daher gelangt man auf diesem Wege naturgemäss auch zu ganz anderen Resultaten als Vaihinger. Analysiert man den Begriff der Erfahrung, um die allgemeine Gesetzlichkeit aller Erfahrung überhaupt aufzufinden, so erkennt man, dass die Kategorien für die Erfahrung eine konstitutive Bedeutung und somit auch einen wirklichen Erkenntniswert haben; analysiert man den Begriff der Sittlichkeit, um die Form alles Sittlichen überhaupt aufzufinden, so sieht man, dass dem Freiheitsbegriffe gleichfalls eine konstitutive Bedeutung zukommt, zwar nicht für die Erscheinungswelt in ihrem sinnlich-naturgesetzlichem Zusammenhange, wohl aber für ein (natürlich nicht metaphysisch, sondern ausschliesslich methodisch zu verstehendes) Reich der sittlichen Werte und Zwecke, in welchem eben Kausalität durch Freiheit herrscht. — Sind uns übrigens wirklich, wie Vaihinger meint, die blossen Empfindungen schlechthin gegeben? Sind diese nicht vielmehr das Produkt einer Abstraktion, während uns in Wahrheit die Erfahrung als ein einheitliches Ganzes gegeben ist, in welchem die Empfindungen bereits in den Formen der Anschauung und des Denkens geordnet sind?

Die Vertreter der beiden hier gegenübergestellten Richtungen verstehen sich oftmals nicht und befehden sich aufs heftigste, keineswegs mit allzugrossem Rechte und irgendwelchen Vorteil für die Sache selbst. Es ist gar kein Grund einzusehen, aus welchem man dasselbe Phänomen nicht unter zwei völlig verschiedenen Gesichtspunkten betrachten sollte, und es ist weiter klar, dass ein verschiedener Ausgangspunkt auch leicht zu ganz verschiedenen Resultaten führen hann. Wer von dem einheitlichen Ganzen der Erfahrung ausgeht und durch eine Analyse des Begriffs der Erfahrung die ihn konstituierenden Elemente und ihren gesetzlichen Zusammenhang finden will, schlägt natürlich einen ganz anderen Weg ein als derjenige, der an den Empfindungen seinen Ausgangspunkt nimmt, die ja in Wahrheit nur innerhalb des einheitlichen Ganzen der Erfahrung Bestand haben und in der Isolierung nur die Produkte einer Abstraktion aus diesem Ganzen der Erfahrung sind. Beide Wege schliessen einander in keiner Weise aus, so wenig wie sich Erkenntniskritik und Psychologie ausschliessen; denn offenbar ist der erste Weg der erhenntniskritische, der zweite der psychologische. Der Erkenntniskritiker kann nicht abstreiten, dass die Begriffe Erfahrung und Sittlichkeit auch psychologische Phänomene sind; als solche sind sie selbstverständlich auch Gegenstand der psychologischen Forschung. Ferner kann man auch die biologische Bedeutung nicht verkennen, welche der Erfahrung im Leben der Menschen, der Sittlichkeit im Lebenshaushalt der Völker zukommt. Alle diese psychologischen und biologischen Betrachtungen sind sicherlich höchst reizvoll und fraglos auch von grösstem wissenschaftlichen Werte; nur glaube ich nicht, dass die Untersuchung hier schon beendet ist. Meines Erachtens beginnt hier überhaupt erst das eigentlich p h i l o s o p h i s c h e Problem, dessen Lösung von Rechtswegen den erwähnten psychologischen und biologischen Betrachtungen vorangehen müsste. Um nämlich die Frage beantworten zu können, wie Erfahrung nnd Sittlichkeit (psychologisch) e n t s t e h e n und (biologisch) sich e n t w i c k e l n, muss ich doch erst einmal wissen, was denn Erfahrung und

Sittlichkeit eigentlich s i n d, d. h. wie der gesetzliche Zusammenhang der diese Begriffe konstituierenden Elemente beschaffen ist. Die Beantwortung dieser Frage erfolgt durch eine Analyse der einschlägigen Begriffe, wie sie bekanntlich Kant in seinen kritischen Hauptwerken unternommen, wenn auch nicht immer rein durchgeführt hat. Diese Begriffsanalyse ist die Aufgabe und zugleich die Methode der Philosophie; gerade hierdurch unterscheidet sich die philosophische Untersuchung von jeder anderen, also speziell auch von der psychologischen und biologischen. Selbstverständlich kann und will die philosophische Betrachtung die psychologische und biologische keineswegs ersetzen und überflüssig machen; aber psychologische und biologische Forschung sollten auch ihrerseits einsehen, dass das philosophische Problem eine wichtige und selbständige Frage enthält, die auch eine selbständige Behandlung erheischt und mit den Mitteln der Psychologie und Biologie ganz gewiss nicht zu beantworten ist. Es handelt sich auf beiden Seiten um ganz verschiedene, aber durchaus gleichberechtigte Probleme, die miteinander garnichts zu tun haben und auch ganz verschiedener Methoden zu ihrer Lösung bedürfen; deshalb kann auch von einer Feindschaft zwischen beiden Gebieten von Rechts wegen gar keine Rede sein. Eine solche kann nur dadurch entstehen, dass sich eine von beiden Seiten unberechtigte Übergriffe erlaubt; dies geschieht besonders dadurch, dass Psychologie und Biologie das spezifisch philosophische Problem verkennen und seine Lösung mit ihren dazu gänzlich untauglichen Mitteln versuchen wollen.

Ich gebe die Konsequenzen, zu denen Vaihinger gelangt ist, ohne weiteres zu; aber ich bin mir bewusst, dass ihnen ausschliesslich psychologische und biologische, keinesfalls aber erkenntniskritische Bedeutung zukommt. Gewiss haben die Kategorien vom biologischen Standpunkt aus eine Art regulativer Bedeutung und praktischen Nutzen, insofern sie die Erscheinungen der Vorstellungswelt regeln und dadurch Leben und praktisches Handeln ermöglichen; aber deshalb kommt ihnen zugleich vom erkenntniskritischen Standpunkt aus konstitutive Bedeutung und ein theoretischer Erkenntniswert zu, weil und insofern sie die Erfahrung konstituieren. Gewiss hat die Freiheit einen regulativen Nutzen, insofern sie das menschliche Handeln nach sittlichen Prinzipien regelt; aber sie hat zugleich auch konstitutive Bedeutung für ein praktisches Reich der sittlichen Werte und Zwecke (was natürlich, wie schon einmal betont wurde, nicht in metaphysischem, sondern in rein methodischem Sinne zu verstehen ist). Freilich ist unser Denken ein Mittel zu unserer Orientierung in der Wirklichkeit und damit zu unserem Leben überhaupt; aber es hat neben dieser praktisch-technischen auch eine selbständige theoretische Bedeutung als konstituierendes Element unserer Vorstellungswelt. Und weiter kann man Vaihinger zugeben, dass es in psychologisch-biologischem Sinne so etwas wie eine Art doppelter Wahrheit gibt; trotzdem kennt die Erkenntniskritik nur e i n e n Wahrheitsbegriff, den sie in eindeutigem Sinne festzulegen hat.

Die Vaihingersche Untersuchung beleuchtet die Sachlage eben vom psychologischen und biologischen Standpunkt aus; und dagegen ist auch gar nichts zu sagen, solange man sich nur der verschiedenen Probleme und der verschiedenen Methoden der beiden genannten Forschungsgebiete klar bewusst ist. Der psychologisch-biologische Weg Vaihingers ist der Weg David Humes, während der erkenntniskritische der Kants ist; man darf die beiden Richtungen nicht miteinander verquicken. Gewiss hat Vaihinger nachgewiesen, dass sich bei Kant zahlreiche Ansätze zur „Philosophie des Als Ob" finden. Allein das beweist nichts dagegen, dass die eigentliche historische Bedeutung Kants gerade darin liegt, dass er die von jeglicher Psychologie und Biologie gänzlich unabhängige Erkenntniskritik geschaffen hat; vielmehr kann uns das nur mit einer neuen und stärkeren Bewunderung für den grossen und umfassenden Geist Kants erfüllen, der den Schwerpunkt seiner Tendenzen zwar auf die Erkenntniskritik verlegte, dessen ungeachtet aber auch die psychologische und biologische Seite des Erkenntnis-

vorgangs bereits in den Umkreis seiner Betrachtungen zog. Die Vaihingersche Untersuchung über die Stellung Kants zur „Philosophie des Als ob" ist zweifellos eine grosse philosophiegeschichtliche Tat, die der ihr gebührenden Beachtung sicher sein darf; die grosse, gar nicht genug zu bewundernde philologische Arbeitsleistung, die diese Untersuchung zur Voraussetzung hatte, wird zweifellos nicht vergeblich unternommen worden sein. Auch Vaihingers Würdigung Forbergs und F. A. Langes sowie seine Ausführungen über Nietzsche sind philosophiegeschichtlich unbedingt verdienstlich. Auch die Logik dürfte von Vaihinger, der als erster das fiktive Denken systematisch behandelt hat, starke Impulse empfangen haben. Nimmt man noch hinzu, dass er seinen Weg der psychologisch-biologischen Untersuchung mit schöner Konsequenz und in vorbildlich klarer und anschaulicher Weise bis an seine äussersten Grenzen verfolgt hat, so kann man nicht umhin, sein Werk als eine der bedeutendsten Erscheinungen in der philosophischen Produktion der letzten Jahre anzusprechen. „So wie es nun ist, mag es Manchem das lösende Wort in quälenden Problemen bringen, manch Anderen aus dogmatischer Ruhe in neue Zweifel stürzen, bei Vielen Anstoss erregen, aber hoffentlich auch Einigen neue Anstösse geben."

Berlin. Dr. Kurt Sternberg.

Selbstanzeigen.

Christiansen, Broder. Kantkritik I: Kritik der Kantischen Erkenntnislehre. Hanau, Clauss & Feddersen. 1911. (177 S.)

Das Buch, von einem Kantbekenner geschrieben, will mehr sein als negative Kritik; es strebt danach, die Erkenntnislehre Kants weiterzuführen: durch schärfere Definition der Grundbegriffe, durch eindeutige Fassung der Probleme und Auflösung ihrer Verschlingungen, vor allem durch rücksichtslose Ausmerzung alles dessen aus dem Kantischen Gedankenkreise, was seinen Grundwahrheiten widerspricht. So kommt es zu einer neuen Formung der Objektivitätsfrage, zu einer positiven Bestimmung des erkenntnistheoretischen Subjekts, zu einem neuen Weg der Kategoriendeduktion und — Kant entgegen, — zu der Möglichkeit einer Erkenntnis der Überwelt.

Freiburg i. Br. Broder Christiansen.

Wernicke, Alexander. Kants kritischer Werdegang als Einführung in die Kritik der reinen Vernunft. Braunschweig, 1911. Joh. Heinr. Meyer. (VIII u. 144 S.)

Was der Verfasser in dem Vorworte zu seiner Schrift „Die Begründung des deutschen Idealismus durch Immanuel Kant" (1910) angedeutet hat, wird hier ausgeführt. Der Grundgedanke der Darlegungen ist, dass die Kritik der reinen Vernunft (1781) aus der, in dem Glaubensgrunde der „Träume" usw. wurzelnden Dissertation (1770) fast von selbst herauswächst, falls man in dieser die Gottes-Idee als Erkenntnisprinzip beseitigt, wie er Kants Brief an Herz vom 21. Febr. 1772 ankündigt. Dabei ergeben sich auch ungezwungen die Voraussetzungen für den ganzen Aufbau der Kritik, welche bisher, so weit ausgedehnt und so tiefgründig auch die Literatur über Kant ist, merkwürdiger Weise noch niemals klar und kurz zusammengestellt worden sind. Die Arbeit soll wieder lediglich dem Verständnisse Kants dienen und nicht sein System kritisieren, und lässt deshalb, wo es irgend angeht, nur Kant selbst sprechen. Sie gliedert sich folgendermassen:

I. Der Glaubensgrund des Kantischen Systems.

II. Die Zweiwelten-Lehre der Dissertation (1770).
III. Der Übergang von der Dissertation (1770) zur Kritik der reinen Vernunft (1781).
1. Die Beseitigung der Gottes-Idee (deus ex machina) als Erkenntnisprinzip.
2. Der Ersatz des „deus ex machina" durch den Menschengeist, seine mögliche Erfahrung und seine Freiheit.
3. Der Eigen-Besitz (a priori) des Menschengeistes und die echte Erkenntnis a priori.
4. Die freie Tätigkeit (Spontaneität) des Menschengeistes und ihr Baustoff.
5. Die Formung des Gegenständlichen gemäss dem Eigenbesitze des Menschengeistes (Transzendental-Philosophie).
IV. Die Kritik der reinen Vernunft.
1. Die Voraussetzungen der Kritik und ihr Inhalt.
2. Das äussere Gepräge der Kritik.

Braunschweig. Alex. Wernicke.

König, Edm. Die Materie — Heft 2 der „Wege zur Philosophie". Göttingen 1911, Vandenhoeck & Ruprecht. (108 S.)

Das Schriftchen verfolgt nicht den Zweck, eine Übersicht über die naturwissenschaftlichen Theorien der Materie zu geben oder sie spekulativ zu ergänzen, sondern es will darlegen, inwiefern der Begriff der Materie für die Philosophie ein Problem bildet, und durch eine möglichst elementar gehaltene Erörterung der verschiedenen Seiten dieses Problems den Anfänger zum Philosophieren anleiten. Es wird demgemäss gezeigt, wie der alltägliche Begriff des körperlichen Dinges zur Unterscheidung von Substanz und Akzidens hindrängt, und wie aus dem Versuche, dem Substanzbegriffe einen bestimmten Inhalt zu geben, sich die besonderen Vorstellungen über die Materie entwickeln. Die Subjektivierung der Qualitäten und die Unterscheidung von Erscheinung und Substrat werden als besonders wichtige Etappen dieser Entwickelung gebührend gewürdigt. Die Diskussion der mechanischen Naturansicht führt zu der Einsicht, dass hier ein abgeschlossener Begriff der materiellen Substanz nicht zu erreichen ist. Man hat nunmehr die Wahl, mit dem Agnostizismus das Wesen der Materie für unerkeunbar zu erklären, oder mit der spekulativen Metaphysik die wahre Substanz als überräumlich zu definieren, oder mit dem Phänomenalismus den Substanzbegriff als illusorisch zu verwerfen. Da keiner dieser (dogmatischen) Lösungsversuche befriedigt, wird schliesslich zur kritischen Auffassung der Materie übergegangen.

Sondershausen. E. König.

Braun, Otto u. Nora. Herders Ideen zur Kulturphilosophie. Ausgewählt und herausgegeben von Otto Braun und Nora Braun. Insel-Verlag, Leipzig 1911. (2 M.)

Mir scheint Herder ein wichtiges Wort in den Diskussionen über Geschichtsphilosophie mitreden zu können: daher haben wir in den Mittelpunkt der Ausgabe die geniale Bückeburger Programmschrift „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit" gestellt, dazu das etwas gekürzte Reisejournal 1769 und einige Proben aus dem 8. und 9. Buche der „Ideen". Damit hoffen wir, auch weitere Kreise mit den unbekannten Schriften H.s vertrauter zu machen. Die Einleitung hebt die Grundzüge der Geschichtsphilosophie H.s heraus (an Hand der modernen Literatur und Suphans neuen Veröffentlichungen), die Anmerkungen (von Nora Braun) erläutern die Namen und erklären das Nötige. Text nach Suphan.

Münster i. W. Dr. Otto Braun.

Braun, Otto, Dr. phil. Zum Bildungsproblem (Philosophie und Schule, Kunst und Schule). F. Eckardt, Leipzig 1911. (49 S.)

Das heute wieder aktuelle Problem des Philosophieunterrichtes in der Schule habe ich in einem Vortrage vor den Schülern der Oberrealschule a. d.

Uhlenhorst und deren Eltern behandelt, der an erster Stelle in der Broschüre wiedergegeben ist. Daraus ist die im eigentlich Philosophischen populäre Darstellung zu erklären. Ich vertrete die Ansicht, dass der propäd. Unterricht fakultativ für Lehrer und Schüler sein soll: nur eine geeignete Persönlichkeit kann ihn fruchtbar gestalten. Den Stoff muss sich das Philosophieren von den anderen Fächern liefern lassen: sie alle müssen und können philosophisch vertieft werden. Zur Lektüre ist nur gelegentlich Zeit. — Der zweite Vortrag ist im Lehrerverein zu Harburg gehalten und schliesst sich an meine dortigen Vorträge über Eucken (F. Eckardt, 1909) an. Sein genaues Thema lautete: Die Weltbedeutung der bildenden Kunst und ihre Konsequenzen für die Schule. Ich suche eine Kunstmetaphysik zu skizzieren, erläutert an Schelling, R. Wagner und H. v. Stein. Von diesen Prinzipien ausgehend suche ich zu zeigen, wie eine künstlerische Volksbildung in der Schule möglich ist und welche Ziele man mit ihr verfolgen muss.

Münster i. W. Dr. Otto Braun.

Metzger, Wilhelm. Die Epochen der Schellingschen Philosophie von 1795 bis 1802. Ein problemgeschichtlicher Versuch. Heidelberg 1911, Carl Winters Universitätsbuchhandlung. (128 S.)

Auf Grund mehrjähriger Beschäftigung mit der nachkantischen Philosophie, besonders auch nach deren metaphysischer und naturphilosophischer Seite hin, zu der Überzeugung gelangt, dass die bisherigen Urteile über Motive und Tendenzen der Schellingschen Jugendentwicklung einer Revision bedürfen, versuche ich in vorliegender Arbeit den bezeichneten Sachverhalt unter wesentlich neuen Gesichtspunkten darzustellen. Andere Kategorien als die herkömmlichen sind es, mittels deren ich den gegebenen Stoff zur historischen „Erfahrung" zu gestalten unternehme. — Während man Schellings geschichtliche Position bis dahin durchaus nach Massgabe des vieldeutigen Begriffspaares „Natur und Geist" schematisierte — womit sich wiederum der Gegensatz „Subjekt" und „Objekt" unklar verquickte —: suche ich der Wahrheit der Sache vor allem mit der Antinomie des „Einen" und des „Vielen" gerecht zu werden. Konnte demnach diese ganze Entwicklung bisher als ein Umschlag aus dem „Idealismus des Geistes" in den „Idealismus der Natur" erscheinen, so muss sie sich für mich ganz anders projizieren: nämlich als eine Art spiralischer Kurve, die von der Einheit des Absoluten durch die Vielheit der „Erfahrung" hindurch zur Verschmelzung beider Seiten in der organischen Ganzheit des „Universums" leitet. Die Fruchtbarkeit des gewählten Standpunktes scheint mir aus den Resultaten zu erhellen. So zeige ich zunächst, welche Bewandtnis es eigentlich mit Schellings „fichtisierender" Frühzeit hat: welche sich mir in zwei scharf zu scheidende Epochen zerlegt. Die erste dieser beiden Phasen (1795) ist dadurch charakterisiert, dass hier Schelling aus der (ihm nur erst teilweise bekannten) W. L. ausschliesslich den spekulativen Begriff des „absoluten Ich" heraus-greift, welcher ihm die aus Spinoza und Jacobi längst geläufige „reine Identität" des Unendlichen „idealistisch" zu repräsentieren scheint m.-U gekehrt wird in der zweiten Phase dieses „transzendentalen Idealismus" (1797 und 1799) dieses „Unbedingte" fast durchweg ignoriert; dafür kommen hier erstmals die kritischen, auf Kant zurückgehenden Elemente der W. L. zur Geltung; Schelling arbeitet hier bewusstermassen an einer „Theorie der Erfahrung". Hiernach aber scheint sich die Möglichkeit zu ergeben, nun auch die Schellingsche Naturphilosophie, mit der man nie etwas Rechtes anzufangen wusste, problemgeschichtlich zu verstehen und einzuordnen. Auch hier ist es unerlässlich, zwei Epochen abzugrenzen. Von diesen fällt die frühere (1797/98) mit dem eben genannten kritischen Idealismus zusammen; gerade diese — übrigens recht instruktiven — naturphilosophischen Erstlingsschriften zeigen, wieweit und wieso dieser geborene Metaphysiker zeitweilig ein Kantianer war. Die spätere Phase dagegen (seit 1799) durchbricht aufs neue, und jetzt bewusst, die kritischen Schranken; hier gelangt Schelling zu seinem kosmischen Panlogismus, als dessen logisches Vehikel sich die — von mir besonders sorgfältig untersuchte — Kategorie des Organischen, d. h. des Systemganzen erweist. Ihren Abschluss aber findet diese ganze Jugendentwicklung damit, dass

sich diese naturhaft gefärbte „Totalität" (1801/02) nun wieder in jener „reinen Identität" des All-Einen zusammenschliesst: deren systematische Position nun erst in einem spezifisch Schellingschen Sinne fixierbar wird. — In Anlage und Ausführung entsprang die Arbeit — keine Doktorarbeit — durchaus meinen eigenen Intentionen; für ihre logische und erkenntnistheoretische Fundierung verdanke ich am meisten dem Idealismus Rickerts und Cohens, als welche sich nicht sowohl widerstreiten denn vielmehr ergänzen.

Freiburg i. B. Dr. Wilhelm Metzger.

von der Porten, M. Entstehen von Empfindung und Bewusstsein (Versuch einer neuen Erkenntnistheorie). Akademische Verlagsgesellschaft m. b. H. Leipzig 1910. (63 S.)

Empfindung und Bewusstsein sind Reaktionen unseres Organismus auf die Aussenwelt. Da der Mensch sich aus niedern Organismen entwickelt hat, so muss das Entstehen von Empfindung und Bewusstsein sich aus den Reaktionen der niedern Organismen, resp. der ebtenden Materie überhaupt, auf die Aussenwelt herleiten lassen. Die lebende Materie unterscheidet sich aber von der leblosen durch den Stoffwechsel. „Aus der durch den Stoffwechsel bedingten Eigentümlichkeit der Reaktion der Organismen muss sich Emplindung und Bewusstsein ableiten lassen, wenn anders es gelungen sein soll, Empfindung und Bewusstsein zu erklären." (S. 12.)

Nach physikalischer Auffassung entsteht in einem gedrückten Körper ein dem Druck gleicher Gegendruck. Dieser Gegendruck wird vom Verfasser Dynamogramm resp. — bei plastischweichen und bei elastischen Körpern — dynamographische Reproduktion genannt. Welche Modifikation erleidet dieser Gegendruck durch den Stoffwechsel?

Im gedrückten Körper bleibt eine Spur der Wirkung des Druckes zurück. Wie gestaltet sich diese Spur — bei den organischen Körpern nach Semon „Engramm" genannt — unter dem Einfluss des Stoffwechsels?

In Bezug auf diese beiden Punkte wird nun die Entwicklung der organischen Welt von den einzelligen Gebilden bis hinauf zum Menschen betrachtet und gezeigt, „dass die Gesamtentwicklung der organischen Welt sich ableiten lässt aus den Stoffwechselveränderungen, die erstens durch den mit dynamographischer Reproduktion einhergehenden Druck der Aussenwelt und zweitens durch die Spuren, die dieser Druck hinterlassen hat, durch die Engramme, hervorgerufen werden". (S. 52.) „So führt durch den Einfluss des Stoffwechsels eine ununterbrochene Reihe von den niedersten Zellen zu den höchsten Organdifferenzierungen. Die dynamographische Reproduktion aber, die in unsern Sinnesorganen stattfindet, unterscheidet sich im Prinzip nicht von der dynamographischen Reproduktion, die dem von der Aussenwelt direkt ausgeübten Druck entspricht. Unsre Sinnesorgane geben also ein direktes Bild der Aussenwelt" (S. 55). Die Veränderungen, welche die Aussenwelt vermittels unserer Sinnesorgane in den Sinneszentren hervorruft, werden also nicht zu Bildern umgewandelt.

Diese Theorie, nach der „die Aussenwelt nicht eine Funktion unsrer Sinne, sondern unsre Sinnesorgane eine Funktion der Aussenwelt sind" (S. 58), steht in direktem Gegensatz zu der Kantischen Erkenntnistheorie. Nach der vorgetragenen Ansicht sehen, hören, fühlen wir die Aussenwelt, wie sie ist (S. 58).

„Wir würden aber doch Abstand genommen haben, von der alten Erkenntnistheorie abzugehen, wenn wir uns damit in einen Gegensatz zu der Lehre von den spezifischen Energien setzen würden. Diese Lehre kann fortbestehen, sie tangiert unsre Erkenntnistheorie nicht." (S. 59.) Es wird nämlich die Tatsache der spezifischen Energien erklärt durch die Gesetze der, besonders von R. Semon klargestellten, mnemischen Erregungen.

„Während also die alte Auffassung darauf verzichten muss, zu einem Bilde der Wirklichkeit zu kommen, und ein nie zu erfassendes Ding-an-sich annimmt, so sehen wir, dass wir uns immer mehr dieser Wirklichkeit nähern, da sie selbst unsre Organe, Sinnes- und Denkorgane, verbessert und vervollkommnet zu immer fehlerloserer Reproduktion ihrer selbst" (S. 61).

Hamburg. Dr. M. von der Porten.

Herz, Hans. Dr. med. Energie und seelische Richtkräfte. Leipzig, Akademische Verlagsgesellschaft m. b. H. 1909. (105 S.)

Die Schwierigkeit, die psychologischen Vorgänge in die Welt der uns sonst bekannten Geschehnisse einzureihen, führt gerade die von der Naturwissenschaft ausgehenden Forscher nur zu oft zu cerebrocentrischen Anschauungen über die Entstehung des Seelenlebens: d. h. die Gehirnvorgänge, eingefügt in den nach den Gesetzen der Energetik sich abspielenden Verlauf des Geschehens, erscheinen bestimmend, die seelischen Vorgänge als ihre mehr oder minder wichtigen Begleiterscheinungen. Der Verfasser, dem als Arzt die Wichtigkeit körperlicher Vorgänge für das Seelenleben täglich vor Augen tritt, der aber andererseits bei jener Auffassung die Selbständigkeit und den Wert der seelischen Vorgänge für den gesunden und kranken Menschen durchaus nicht in zureichender Weise gewahrt sieht, sucht einen anderen Weg, das psychische Geschehen sowohl in seiner ihm eigentümlichen Bedeutung als in seinem innigen Zusammenhange mit der körperlichen Organisation darzustellen. Die Basis dazu bot sich ihm in folgendem:

Erstens: gerade im energetischen System (im Gegensatz zum atomistischen) besteht die Möglichkeit, wenigstens einen Teil der Weltgeschehnisse von den Gesetzen der Massenbewegung zu befreien. Die Richtung und Form der Energien sowie ihre Zusammenfassung hängt von Faktoren ordnender Art ab, welche unbeschadet der Hauptgesetze der Energetik neben ihnen wirksam sind. Der Verfasser hat diese Kräfte als Richtkräfte („richtende“ Kräfte) bezeichnet und ihre Bedeutung z. B. für die Struktur der anorganischen und organischen Welt zu schildern gesucht.

Zweitens wird betont, dass als real Gegebenes unsere Erlebnisse zu betrachten sind; dass der Energiebegriff nur durch Reduktion (Spaltung) aus ihnen gewonnen wird, und dass nach vorgenommener Spaltung, welche ihrerseits bereits psychisch bedingt ist, der subjektive Pol des Erlebnisses ebensoviel und ebensowenig Selbständigkeit beanspruchen kann, als der objektive.

Drittens: wie am objektiven, können wir auch am subjektiven Pol Richtkräfte als wirkend annehmen, und zwar solche besonderer Art, seelische Richtkräfte. Das schon von *Kant* als „oberster Grundsatz im ganzen menschlichen Erkenntnis“ betonte Vermögen der Zusammenfassung verschiedener Erlebnisse, die Entstehung der Werte und anderes mehr lässt sich als Folge des Angreifens psychischer Richtkräfte am subjektiven Pol unserer Erlebnisse — nicht erklären — aber fasslich darstellen.

Besonderen Wert nun gewinnt diese Art der Reduktionsbildung für unsere Auffassung des psychosomatischen Betriebs, der in grossen Zügen in der Abhandlung geschildert wird. Hervorgehoben sei nur, dass von dieser Grundlage aus eine Wechselwirkung zwischen Körper und Seele anzunehmen ist; insbesondere ist eine Einwirkung psychischer Vorgänge auf die Aussenwelt möglich, indem auch seelische Richtkräfte die Energiemengen, welche dauernd das Gehirn durchströmen (den Nervenkreislauf nach *O. Rosenbach*), in ihrer Verlaufsart beeinflussen. —

Von den vielen weitergehenden Folgerungen, welche sich aus obiger Auffassung ergeben und auch im Original meist nur skizziert sind, sei hier nur eine erwähnt: indem die von der Naturwissenschaft gelehrte Ordnung der objektivierten Welt in ihrer lückenlosen Geschlossenheit als ein wohlcharakterisierter Teil der Gesamterkenntnis auf bestimmte Grundlagen zurückgeführt ist, gegenüber den sog. Geisteswissenschaften, bei denen der subjektive Pol und seelische Richtkräfte eine besondere Rolle spielen; indem in unserem Nervensystem Stelle und Art der Verbindung der beiden von der Forschung gesuchten Ordnungen genau festgelegt sind, ist die Ausdehnung der Grenzgebiete, damit der Bereich erspriesslicher Studien gegenüber allen Übergriffen abgesteckt.

Breslau. H. Herz.

Sterzinger, Othmar. Zur Logik und Naturphilosophie der Wahrscheinlichkeitslehre. Leipzig, Xenien-Verlag. 1911. (243 S., 1 Tfl.)

Ein Jahrhundert schon wogt der Streit über die Grundlagen dieser Disziplin und ist begleitet von einer Menge kleinerer Einzelprobleme, die eine ebenso grosse Zahl von Lösungsversuchen nach sich zog. In der vorliegenden Arbeit nun wurde versucht, die verschiedenen Probleme und Streitfragen zu ordnen und dann daraus die problembildenden Gedanken herauszuschälen. Gleichzeitig musste auf die bisherigen, vielfach isolierten Lösungsversuche je nach ihrer Bedeutung mehr oder weniger ausführlich eingegangen werden, wobei auch ein von A. Fick auf Grund der Kantischen Lehre von den Kategorien unternommener Versuch, „eine befriedigende Vermittlung zwischen Wahrscheinlichkeit und Notwendigkeit" zu finden, eine ausführlichere Besprechung erfuhr (S. 43 ff.). Am eingehendsten mussten naturgemäss die grossen Arbeiten von v. Kries, Goldschmidt und Stumpf und im Anschluss an Stumpf die von Chr. Sigwart angegebene (neuerdings von S. Lurié verteidigte) Begründung des W.-Urteiles auf dem disjunktiven berücksichtigt werden. Bei der Besprechung des Buches G.s, der Kantianer ist, wird auch zu der für Kants Kategorien wichtigen Frage, ob der Wahrscheinlichkeitsbegriff das Kausalitätsgesetz zur Voraussetzung habe, Stellung genommen.

Waren einmal die problembildenden Gedanken aus den verschiedenen Streitpunkten herausgeschält, so erwies sich die Lösung als keine allzuschwierige und als eine allen gemeinsame, sobald man sich nur entschliesst, einen kräftigen Schnitt zu wagen und die logische Seite der Wahrscheinlichkeitstheorie von ihrer bisherigen rechnerischen Grundlage gänzlich zu trennen. Dies geschieht in einer eingehenden Kritik der Laplaceschen Prinzipien, speziell des 6., der Bayesschen Regel, auf der von Logikern die logische Hypothesenbewertung aufgebaut worden war, sowie des Theorems von Bernoulli. Es wird gezeigt, dass das, was bisher für eine logische Wahrscheinlichkeitstheorie gehalten wurde, eine solche nicht ist, dass vielmehr die vom common sense geübten Wahrscheinlichkeits-Bestimmungen logisch ganz anders geartete Züge aufweisen.

Im letzten Abschnitt, der auch für den Nichtfachmann von Interesse sein dürfte, wird daran anschliessend eine, soweit möglich experimentell begründete naturphilosophische Erklärung für eine Erscheinung zu geben versucht, die mit den andern dargelegten Momenten sehr viel zur Verdunkelung der Sachlage beigetragen hat und stellenweise für unerklärlich gehalten wurde, nämlich für den bei den Zufallspielen faktisch eintretenden Ausgleich der möglichen Ergebnisse. Gleichlaufend wird, wohl zum ersten Male, ein Weg gezeigt, auf dem man bei den Glückspielen zu einem grösseren Wert für den Einzelfall gelangen kann als mit Hilfe der bisherigen Durchschnittswerte. Ebenso werden Erscheinungen in den Bereich der „Wahrscheinlichkeits-Rechnung" gezogen, die bisher noch nicht berücksichtigt wurden, z. B. der Besuch von Kaufläden, das Vorübergehen von Menschen an bestimmten Orten einer Strasse, die Silhouetten der Bäume usw. Leider hat sich auf der Tafel bei der Wiedergabe ihres letzten Teiles, der Interferenzkurve, eine Ungenauigkeit eingeschlichen, sodass der geehrte Leser gebeten wird, sich bezüglich dieser Resultate an die Wiedergabe auf Seite 236 im Texte zu halten,

Innsbruck. Othmar Sterzinger.

Kesseler, Kurt. Rudolf Euckens Werk. Eine neue idealistische Lösung des Lebensproblems. Zur Einführung in sein Denken und Schaffen. Verlag von G. Kreuschmer, Bunzlau 1911. (XII u. 135 S.)

Der moderne Mensch ist ein eigentümliches, charakteristisches seelisches Gebilde. Es sind ihm viele alte Wahrheiten problematisch geworden; viel Altes, das als fest und unumstösslich galt, ist von der modernen Wissenschaft und vom modernen Leben widerlegt worden. Das hat der Moderne zunächst einen stark positivistischen und agnostizistischen Zug gegeben. Positivismus und Pragmatismus führten das Zepter. Auf die Dauer hat das nicht genügen können. Man mag noch so viel reden von naturgemässer Entwickelung, von Förderung der Kräfte und Anlagen des Menschen, man mag noch so sehr einer Menschheitskultur das Wort reden, die in den drei Grundrichtungen des Logischen, des Ethischen und des Ästhetischen sich erschöpfe. Das kann auf die Dauer nicht genügen. Der Mensch verlangt nach einer Erhöhung seines Wesens, nach

einem Hinauskommen über sich selbst. Alle Fortentwickelung, die keinen Bruch mit der natürlichen Lage und das Aufsteigen eines gänzlich Neuen bringt, ist unbefriedigend, alle Kultur, die nicht verankert ist in einem welt- und naturüberlegenen Leben, bleibt Schein- und Oberflächenkultur. So ist eine starke Wendung zur Metaphysik erfolgt.

Freilich darf dieses Streben nicht zur alten ontologischen Metaphysik zurückführen, die ist endgültig in Trümmer geschlagen. Wir brauchen eine Metaphysik des Lebens. Nur eine solche Metaphysik kann die Sehnsucht des Menschen nach einer wahr- und wesenhaften Kultur befriedigen. Von einer Schein- und Oberflächenkultur müssen wir gelangen zu einer geistigen Durchdringung des gesamten Lebensstandes, die weitverzweigten Gebiete der Kultur: Religion, Moral, Erziehung, Wissenschaft und Philosophie, Kunst und Literatur, politisches und soziales Leben müssen von allem Irdischvergänglichen befreit und ins Geistige gehoben werden. Hand in Hand mit dem modernen Kulturstreben geht ein Grübeln und Fragen über das Weltproblem. Die Fragen nach Monismus und Dualismus, nach Seele und Ewigkeit, nach Freiheit und Persönlichkeit, nach Wahrheit und Glück machen dem echtmodernen Menschen bitter Unruhe. Aber nur von einer neuen Metaphysik her sind befriedigende Antworten und Lösungen zu erhoffen. Zugleich ist eine starke Wendung zur Religion erfolgt. Die Religion wird ebensosehr als Notwendigkeit wie als Problem empfunden. Die gegebene religiöse Lage kann nicht als befriedigend angesehen werden. Gerade auf den Besten und Ernstesten lastet schwer die geschichtlich bedingte Form des Christentums, die Wahrheit und Irrtum zugleich bringt. Wir brauchen ein Christentum für den modernen Menschen, eine ehrlich-ernste Aussöhnung von Christentum und modernem Welterkennen.

Rudolf Eucken hat den Ruf der Zeit vernommen. Wie seine Philosophie auf die Fragen der Zeit befriedigende Antworten zu geben versucht und sie in Wahrheit auch gibt, das habe ich in meinem Buche zeigen wollen. Rudolf Euckens Philosophie ist eine befriedigende Lösung des Lebensproblems. In fünf Kapiteln zeige ich den Ausgangspunkt der Euckenschen Philosophie, die Lösung des religiösen Problems, die Lösung des Kulturproblems, die Lösung des Antinomien- oder Weltproblems und Euckens Methode und bringe dann in einem sechsten Kapitel eine abschliessende Würdigung von Euckens Werk, indem ich ihn einreihe in die Geschichte der Philosophie durch Abgrenzung gegen Kant, Fichte und Hegel, und indem ich zeige, wie seine Philosophie die Antwort auf die tiefsten Fragen der Zeit ist. Entsprechend der hohen Wertung der Geschichte in Euckens Philosophie, die manche noch immer verkennen, wird gezeigt, wie Eucken durchaus an der Geschichte orientiert ist, allerdings kritisch orientiert, indem er ernstlich zwischen Zeitlichvergänglichem und Ewigbleibendem in der Geschichte scheidet, und von da aus seine Gedanken entwickelt, die den Leser hineinführen in eine Welt des Ewigen, das in der Zeit siegreich vorwärtsschreitet. So eröffnet Euckens Philosophie den Ausblick in ein Reich ewiger Harmonie jenseits der widerspruchsvollen Lage der Zeit, in ein Reich allerdings, das erst durch Kampf und Arbeit zu erringen ist.

Thorn. Kurt Kesseler.

Lindau, Hans. Die Theodicee im achtzehnten Jahrhundert. Entwicklungsstufen des Problems vom theoretischen Dogma zum praktischen Idealismus. Leipzig, Wilhelm Engelmann. 1911. (XII, 306 S.)

Der Besprechung eines früheren Buches, das den Vorzug hatte, von Arthur Eloesser kritisiert zu werden, entnehme ich den Gesichtspunkt, dass alles darauf ankommt, sich in ein rechtes inneres Vehältnis zu seinem Gegenstande zu setzen. Im meinem vorliegenden kleinen Buche habe ich zu beleuchten versucht, wie sich ein Teil der denkenden Menschheit während eines Jahrhunderts zur Erfüllung dieser unendlichen Aufgabe seinerseits gestellt hat. Auch die Theodicee sucht nach einem rechten inneren Verhältnisse des menschlichen Geistes zu seinem Gegenstande überhaupt. Sie musste als theoretisches Dogma scheitern, solange dies innere Verhältnis einseitig zu den konstituierten Gegebenheiten der Erscheinungswelt ins Auge gefasst wurde. In diesem Sinne lässt sich von der Geschichte der Theodicee widerholen, was Sohm von der deutschen

Rechtsgeschichte aussagt: sie sei eine Tragödie, die mit dem Tode ihres Helden endigt. — Aber es gibt eine Auferstehung. Die Rezeption einer Theodicee innerhalb der Grenzen der freien Tat würde den überzeitlichen, wertvollen Kern der alten Aufgabe nicht mit der sterblichen Hülle verwerfen. Im praktischen Idealismus erstreben wir ein richtiges Verhältnis zum Inbegriffe nicht nur aller Gegebenheiten, sondern der darin regulativ enthaltenen Aufgaben.

Wie sich diese ethisch geklärtere Haltung allmählich herausbildete, in grossen Zügen zu schildern, war mein Anliegen. Ich begann mit Bayle und Leibniz, versuchte dann Voltaire und Rousseau, Hume und Kant, Schiller und Goethe und schliesslich einen noch weiteren Kreis psychologisch und historisch fesselnder Gestalten von diesem Gesichtspunkte aus darzustellen.

Berlin. Hans Lindau.

Prochnow, Oskar. Die Theorien der aktiven Anpassung mit besonderer Berücksichtigung der Deszendenztheorie Schopenhauers. 1. Beiheft der Annalen der Naturphilosophie. Leipzig, Akademische Verlagsgesellschat, 1910. (72 S.)

Die „Theorien der aktiven Anpassung“ sind in der vorliegenden Studie nicht sowohl historisch als vielmehr kritisch dargestellt. In Lamarcks Lehre von der Wirkung von Gebrauch und Nichtgebrauch sieht Verf. überhaupt keine Erklärung der Anpassung, sondern nur ein Auffinden des Kernpunktes der Frage. Lamarck stellte nur die Regel fest, dass im Organischen Gebrauch eines Organes zur Kräftigung führt — ohue zu merken, dass durch den offenkundigen Gegensatz dieses Verhaltens zur Wirkung des Gebrauchs im Gebiete des Anorganischen seine Regel überraschen muss und daher zu erklären bleibt. Anders setzt sich Schopenhauer mit diesem Problem auseinander: Auf dem Boden der Ideenlehre Platos entsteht hier eine psychovitalistische Abstammungslehre, die zwar in mancher Hinsicht komisch wirkt, aber doch vielen Tatsachen gerecht wird, die sich anderen Systemen nicht so willig fügen. Seit Schopenhauer ist die Ansicht, die Natur dadurch erklären zu können, dass man sie in Analogie zu den Handlungen des Menschen setzt, nicht mehr aus der theoretischen Biologie verschwunden. Der heutige Psychovitalismus will im Grunde nichts anderes. Von diesen Theorien kritisiert Verf. dann namentlich die Lehre Paulys von der beurteilten Anpassung und zeigt, dass diese Theorie einmal den Boden der Analogie verlässt und aus diesem Grunde nicht „erklärt“, sodann aber auch dem gesamten Tatsachenmaterial der Biologie, insbesondere der Entstehung der Epidermoidal- und Cuticulargebilde, der Staateninstinkte und der Vervollkommnung psychischer Leistungen, nicht gerecht wird. Unter Vermeidung der Mängel des Paulysmus gibt Verf. dann seine eigene Theorie der aktiven Anpassung, die sich in den Satz zusammenfassen lässt: Der Organismus passt sich den äusseren Verhältnissen an, indem er zweckmässige Reaktionen mechanisch erlernt. Eine solche Theorie ist notwendig zur Ergänzung der Lehre von der passiven Anpassung. Natürliche Zuchtwahl kann nämlich nur an Lebewesen ihre Wirkung äussern und nur erklären, wie eine Anpassung entsteht, nicht aber, wie sie festgehalten und auf die Nachkommen übertragen wird.

U. a. werden auch die Beweise für die vitalistische Auffassung kritisiert, und es wird gezeigt, dass der Vitalismus unbeweisbar ist; denn das, was bewiesen werden soll — dass nämlich im Organischen zu den aus dem Anorganischen bekannten Kräften eine neue Kraft oder Ursache tritt — ist hypothetischen Charakters. Der Begriff der Ursache ist schlechthin ein metaphysischer, ein zum Zwecke der Erklärung an die Natur herangebrachter. Mechanisten wie Vitalisten malen Weltbilder, die zwar mehr oder minder künstlerisch, mehr oder minder tief, mehr oder minder „natürlich“ sein können, nicht aber wahr oder falsch.

Gr. Lichterfelde. O. Prochnow.

Lovejoy, A. O. Kant and Evolution. (Popular Science Monthly, 1910, pp. 538—553; 1911, p. 36—51).

It has been asserted by many writers, and appears to be generally believed, that Kant was a pioneer of biological evolutionism, and in many respects a precursor of Darwin. The present paper examines all the more important Kantian passages bearing upon the subject of evolution, from the Allgemeine Naturgeschichte to the Anthropologie, paying especial attention to the anthropological essays of 1775 and 1785 and the essay Ueber den Gebrauch teleologischer Prinzipien. The following conclusions are believed by the writer to be established:

1. While, in the Allgemeine Naturgeschichte, Kant adopted a cosmic evolutionism, in doing so he merely did something greatly in the fashion in the first half of the eighteenth century, a period when cosmogonies were multiplied. Descartes had himself worked out his celestial mechanics into an hypothesis of solar and planetary evolution; when the Newtonian mechanics was substituted for the Cartesian, the elaboration of a cosmogony upon the new basis was an obvious enterprise, attempted by many. Kant's attempt, especially by reason of the loose way in which he uses the notion of repulsive force, is essentially crude. In any case, his cosmic evolutionism did not involve an acceptance of biological transformism.

2. From 1771 Kant also accepted what may be called anthropological evolutionism, i. e., the doctrine of the development of civilized man from a four-footed animal originally endowed with only potentiality for rationality and the social life.

3. Biological evolutionism Kant never explicitly accepted, though the half-century from 1750 to 1800 constituted the period of the true beginnings of that doctrine in the history of modern science. Before 1790 Kant, though he gave a large place to the production of new varieties within a species, emphatically denied the conceivability of the development of one true species out of another. He held to an embryolgy and to a definition of the nature of species which was incompatible with transformism. Even the celebrated passage in the Kritik der Urteilskraft, if read carefully, will not be found to admit the actual occurrence of the transformation of species. Kant by this time had, indeed, come to acknowledge that such an hypothesis is not absurd; but in a decisive footnote he denied that there is any empirical evidence for the hypothesis. In the Anthropologie of 1778, Kant does not, as has sometimes been supposed, assert the derivation of the human species from the apes; he only mildly wonders whether at some future „revolution of Nature" the higher apes may not yet develop the powers and organs requisite for speech, rationality, and social culture. This vague passage, written at the very end of his life, is Kant's nearest approach to the adoption of transformism. But even such extensive future improvements in the apes would not necessarily be equivalent to a change of one „natural" species into another. Holding to the Buffonian definition of species, Kant was prepared to find a very great amount of modification occurring in the descendants of given ancestors without regarding this as Evidence of the mutability of species as such. The truth of the matter is, then, that Kant throughout most of his career employed his influence to oppose and ridicule the already developing doctrine of organic evolution, Even while, in a vague way, his own thinking showd certain Evolutionistic tendencies.

Baltimore, Maryland. A. O. Lovejoy.

Lovejoy, A. O. Schopenhauer as an Evolutionist. (The Monist, 1911, XXI, pp. 195—222).

Schopenhauer's „Will" is obviously an entity having two incongruous aspects. In that aspect in which it appears as a force moving in the temporal world, as ein ewiges Werden, the conception of it might naturally have suggested an evolutionary cosmology and biology. It is, however, said by most historians of philosophy that Schopenhauer, under the influence of the other aspect of his doctrine, was destitute of any interest in the genetic explanation of things and of any conception of the timeprocess as a cumulative and sequential development. He is usually represented as having actually opposed the biological hypothesis

of evolution. It is true that, in Die Welt als Wille und Vorstellung, he took this position; the distinctness and unmutability of the eternal Ideas were regarded by him as implying the fixity of the organic species which were their temporal counterparts. It is clear, however, that Schopenhauer later — — by 1850 or earlier — — recognized that his metaphysics was peculiarly congenial to an evolutionary philosophy of nature; and that he therefore reformulated his conception of the „objectification of the Will" in thoroughly evolutionistic terms, and incorporated into his system a complete scheme of cosmogony and philogeny. This is already shown in the second edition of Der Wille in der Natur, and is set forth in full in the little treatise Zur Philosophie und Wissenschaft der Natur. Schopenhauer's theory of organic evolution, which he appears to have derived from Robert Chambers, asserted the spontaneous generation of the lowest forms, and the derivation of higher species from these through a series of saltatory mutations. The whole process, from the first differentiation of the chemical elements up to the development of man from simian ancestors, shows the Will continuously striving for a higher and more adequate self-manifestation; the transformation of spezies is not the result of any mechanical necessity, but of the impulse towards expansion and individuation which is the fundamental fact in all temporal existence. Thus, just at the time when Darwin was eleaborating a mechanical theory of organic evolution, and Spencer a would-be mechanistic theory of evolution in general, Schopenhauer was independently formulating an outline of an evolutionistic philosophy of the (romantic) and vitalistic type.

Baltimore, Maryland. A. O. Lovejoy.

Zimmer, Hans, Dr. „Führer durch die deutsche Herbart-Literatur". Langensalza 1910, Julius Beltz. (VI u. 188 S.). 8⁰.

Die Schrift verfolgt praktische Zwecke: sie will ein kritisch orientierender Führer durch die deutsche Herbart-Literatur sein, und ein solcher Führer schien längst ein Bedürfnis geworden, da über den Nachfolger Kants auf dem Königsberger Lehrstuhl eine ganz erstaunliche Fülle von Arbeiten vorliegt. Das Buch will 1. seinen Besitzer in jedem Falle darüber orientieren, was er von einem Werk über Herbart, von dem er nur den Titel kennt oder hört, zu erwarten hat; es will ihm 2. mit Hilfe seines Registers die Literatur an die Hand geben, die er braucht, wenn es sich mit irgend einen Spezialproblem der Herbartschen Philosophie oder Pädagogik beschäftigen will oder muss; es will 3. von der Buchliteratur über Herbart zusammentragen, was noch zu erreichen war, und es bibliographisch für die Zwecke wissenschaftlicher Arbeit sichern, und es will damit 4. sowohl den Reichtum unserer deutschen Herbart-Literatur zeigen, als auch implizite die Probleme und Gebiete, auf denen noch Arbeit genug für jüngere Kräfte zu tun bleibt. Im Text selbst werden nur Bücher und Broschüren besprochen, aber das Register nennt auch die zahlreichen einschlägigen Aufsätze aus den vier wichtigsten periodischen Veröffentlichungen Herbartischer Richtung. Herbarts Beziehungen zu Kant spielen selbstverständlich keine geringe Rolle in der Schrift

Leipzig-R. Hans Zimmer.

Goldbeck, Ernst, Dr. Prof. Oberlehrer. Die geozentrische Lehre des Aristoteles und ihre Auflösung. Weidmannsche Buchhandlung. Berlin 1911 (Wiss. Beilage zum Jahresbericht des Luisenstädtischen Gymnasiums zu Berlin. Ostern 1911).

Die Ausscheidung theologischer und anthropozentrischer Leitgedanken aus dem Weltbilde ist ein Prozess, der längst die Aufmerksamkeit der Historiker der Philosophie auf sich gezogen hat. Dennoch bleibt im Einzelnen sowohl, als was die Darstellung des einheitlichen Zusammenhangs dieser Entwicklung anlangt, noch mancherlei zu tun übrig. In der vorliegenden, für ein grösseres Publikum bestimmten Arbeit ist diese Entwicklung an dem äusseren Weltbild des Aristoteles in ihren Hauptzügen dargelegt. Das geozentrische Weltbild erweist sich von vornherein als durch gemütliche Bedürfnisse entscheidend bestimmt. Seine umfassende wissenschaftliche Ausbildung empfängt es im Kampfe mit

entgegenstehenden Anschauungen, zumal der Atomistik. Es bleibt im Altertum und Mittelalter in den Hauptlinien herrschend, um dann zu Beginn der Neuzeit der langsamen Zersetzung zu verfallen. Es wird gezeigt, wie die Forschungsergebnisse des Copernicus, Brahe, Kepler, Galilei, Gilbert, Huygens, Newton den Himmel des Aristoteles beseitigen und allmählich die mechanische Weltanschauung begründen und vollenden. Dabei gelangen die Prinzipien dieser Waltauschauung zu grösserer Klarheit. Diesem Prozess, der sich auf dem Boden der exakten Wissenschaft abspielt, läuft eine Umwandlung des Lebensgefühls parallel, auf die in einem Schlusswort hingewiesen wird. Die gesamten Probleme fliessen, wie die Untersuchungen von Menzer (Kants Lehre von der Entwicklung) zeigen, in Kant zusammen. Vor diesem macht unsre Abhandlung denn Halt.

Berlin. E. Goldbeck.

Kinkel, W. Idealismus und Realismus. Eine Einführung in ihr Wesen und ihre kulturgeschichtliche Entwicklung. (Wege zur Philosophie. Nr. 3,) Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1911. (112 S.)

Diese kleine Schrift stellt sich die Aufgabe, in allgemein verständlicher Form weiteren Kreisen die Bedeutung des Idealismus und Realismus für die Kultur darzulegen. Natürlich konnte dies Thema hier nicht erschöpfend behandelt werden; das würde ja bedeutet haben, die Geschichte der Kultur selbst zu schreiben Ich wollte nur dem Leser Gesichtspunkte geben, von denen aus er zu eigenem, gefestigten Urteil gelangen kann Zu diesem Zweck wird in einem ersten Abschnitt die Bedeutung der Begriffe Idealismus und Realismus für das theoretische Erkennen, in einem zweiten die Entwicklung des praktischen Idealismus und Realismus untersucht. Das dritte Kapitel zeigt dann, wie das System der Philosophie in seinen einzelnen Disziplinen (Logik, Ethik, Aesthetik, Psychologie) sich gestalten muß, je nachdem, ob man von idealistischen oder realistischen Prinzipien ausgeht. Der Standpunkt des Verfassers ist dabei derjenige des kritischen, transzendentalen Idealismus, wie er von Plato und Kant begründet wurde und in unserer Zeit in bedeutsamer Weise durch H. Cohen in Marburg vertreten wird.

Giessen. W. Kinkel.

Hammacher, Emil, Privatdozent an der Universität Bonn: Die Bedeutung der Philosophie Hegels für die Gegenwart. (92 S.).

Das Buch zerfällt in fünf Abschnitte. Im ersten, der Einleitung, wird der anthropologische Ursprung von Hegels Idealismus aufgewiesen zur Warnung, vorschnell die aus der Objektivierung der Bedürfnisse entstandene Philosophie anzunehmen. Denn ursprünglich will H. der Religion zwar ihr subjektives Recht lassen, sie aber im übrigen psychologisch-historisch aus der Sehnsucht zur Ueberwindung der Beschränktheit und Entzweiung erklären. Der spätere metaphysisch-pantheistische Standpunkt folgt daraus, dass der Inhalt des so Abgeleiteten als wahr behauptet wird, wodurch H. eine Philosophie erreichte, deren ausgesprochener und glänzend erreichter Zweck die Versöhnung war. Im zweiten Abschnitt wird die Geschichte des nachkantischen Idealismus als notwendige Fortbildung des Kantianismus skizziert. Hegel eignet sich die neuen Gedanken Fichtes und Schellings an, indem er zugleich das durch Berufung auf die innere Anschauung Diskreditierte zu rationalisieren suchte An Stelle der Erkenntnistheorie tritt die Phänomenologie des Geistes. Der folgende Abschnitt beschäftigt sich mit der Wiederholung des nachkantischen Idealismus in der Gegenwart. Die Ansichten Windelbands, Rickerts, Münsterbergs, Husserls, Croces und I. Ebbinghaus' werden kritisiert, bes. den beiden ersten die unbegründete Scheu vor der Metaphysik, das Festhalten an Lotzes Dualismus zwischen Gelten und Sein vorgeworfen. Auch Münsterberg, der den Methodendualismus des Allgemeinen und Besonderen mit Recht ablehnt, versäumt durch seine Lehre vom „Willensartigen" den objektiven Idealismus.

Das folgende Kapitel begründet die Ablehnung des absoluten Idealismus aus dem einfachen Argument: Da jede Verständigung einen gemeinsamen Boden voraussetzt, der aber in der Diskussion zwischen dem Normallogiker und dem Dialektiker nicht besteht, so ist das System Hegels ebenso unbeweisbar als un-

widerlegbar. Vom Standpunkt des Verstandes hat er allenthalben als Gegensatz verabsolutiert, was teilweise nur logisch-reale Verschiedenheit ist. Auch ist es nicht wahr, dass das Ding-an-sich bloss, weil es im Bewusstsein gedacht ist, nichts als Gedankending sei; vielmehr bleibt die Fremdheit des durch den Begriff nicht erschlossenen transzendenten Trägers der Erscheinungen zunächst offen. Ja, in der Definition des Absoluten als des Geistes liegt selbst ein Hinausschreiten über die Dialektik, die das System als den auch historisch wirksam gewordenen Selbstwiderspruch des absoluten Relativismus enthüllt.

In dem ausführlichsten letzten Kapitel wird der Wahrheitsgehalt des absoluten Idealismus mit der allgemeinen Bemerkung eingeleitet, daß die Unterscheidung von Verstand und Vernunft auffordert, nicht den Massstab beschränkter Endlichkeit an die Unendlichkeit anzulegen. § 1 behandelt dann das Transzendentalproblem. Postuliert wird eine auf dem Satz des Widerspruchs und der Identität aufgebaute reine Logik (einschl. der reinen Mathematik), die im Zusammenhang mit einer Phänomenologie oder Transzendentalpsychologie steht, die zugleich das dem logischen nur analoge ethische und ästhetische Sollen einbegreift und sich hier zum Nachweis der Allgemeingültigkeit der empirischen Psychologie bedienen darf. Diese Denkgesetze als formale Geltungen sind selbst synthetische Funktionen; aus ihnen sind die Gegenstandsformen oder Kategorien ableitbar, indem die Identität der Substanz, die Widerspruchslosigkeit der Verknüpfung einer Mehrheit von Gegenständen, mithin der Kausalität entspricht. Diese Kategorien heissen reine, unaufhebbare, während alle übrigen, obzwar den Verknüpfungen des Denkens entspringend, aus dem Bestande der Einzelwissenschaften abzuleiten sind und insofern empirisch heissen, als sie eine Zersetzung zulassen. Die reinen Kategorien gelten im Unterschied von den empirischen auch für die Transzendenz. In § 2 wird die empirische Objektivität als ein Inbegriff von Geltungen, als eine allenthalben phänomenale Synthesis des Transzendentalen und des Sinnlich-Gegebenen festgestellt. Es ergibt sich zuerst der Begriff einer Metaphysik der Erfahrung, in der das durch die Einzelwissenschaften Erarbeitete zu einem Ganzen verbunden ist, das auch entsprechend einer allgemeinen Ausdehnung von Hegels Entwicklungsgedanken Geschichtsphilosophie heissen darf. Hier hilft vor allem auch sein konkreter Begriff, da auf allen Gebieten das Allgemeine zugleich ein Besonderes ist. Die logisch mögliche begriffliche Geschichtsauffassung scheitert daran, dass der Mensch eine nicht subsumierbare Eigentümlichkeit besitzt. Die Auswahl des Besonderen ist stets nur durch Wertbeurteilung möglich, so dass die Geschichte nur so weit Objektivität beanspruchen kann als die zugrunde liegende Weltanschauung; ja, die ganze empirische Realität ist ein gewertetes Einmaliges, daher ihr Thema der Kampf um die Verwirklichung der Vernunft, der auch der Dialektik ihren empirischen Wahrheitsgehalt zuweist. Sein und Sollen sind H. entgegen zu trennen. In der Ethik ergibt sich eine Kulturphilosophie, die die Bedingungen einer möglichst vollkommenen Kultur untersucht. Das bei H. so unbefriedigende Verhältnis des objektiven zum absoluten Geiste kann nur so gelöst werden, dass der Staat als Mittel der Kultur erscheint, wie zuletzt alle Sittlichkeit die Verwirklichung aussersittlicher Werte zum Ziele hat. H. vertritt den richtigen Antiindividualismus, der, Antikes und Modernes versöhnend, in der freien Individualität die Trägerin des Allgemeinen sieht; der Mensch existiert nicht für sich, sondern nur die Menschheit. So leitet die Untersuchung zu dem in § 3 behandelten Transzendenzproblem über. Ein Ding an-sich ist anzunehmen, weil der Mensch ein Doppelwesen ist und die Empirie sich unabhängig von unserm Willen verändert. Nun ist nach H. die Erkenntnistheorie insofern unmöglich, als sich das reine Denken nicht selbst antreffen kann; also ist wenigstens der Versuch einer Bestimmung der Transzendenz statthaft. Und zwar ergibt sich als Hypothese, dass das Absolute Geist ist, weil auf diese Weise die Erkennbarkeit überhaupt leichter begreiflich wird, die eine Gemeinsamkeit verlangende Wechselwirkung der phänomenalen Substanzen erklärt und schliesslich der Inbegriff der empirischen Geltungen einem absolut Wertvollen eingeordnet ist. Dies bedeutet keinen Dualismus, sondern entsprechend Hegels Interpretation des Christentums (mit Recht sieht er in der Religion einen rationalen Gehalt) gerade die Einheit und Versöhnung des Endlichen und Gött-

lichen. Deshalb darf auch § 4 die Metaphysik der Erfahrung und die der Transzendenz wieder so in Beziehung bringen, dass die erstere der Ausdruck der letzteren ist und die Gegensätze sich fast bis zur Aufhebung mildern. Der Pantheismus ist mit der Persönlichkeit Gottes so vereinbar, dass ihm das Selbstbewusstsein aller im Kosmos vorhandenen Selbstbewusstseinsmöglichkeiten zugeschrieben wird, während Hegels Lehre an dem Problem der Schöpfung und der Verdoppelung des Göttlichen scheitert. Wenn also die Zeit eine transzendente Realität hat, so ist doch das Sein Gottes selbst wieder zeitlos als das unsagbare Eine, sodass hier die metaphysische Dialektik zutrifft. § 5 bringt eine ausführliche Parallele zu Nietzsche, dessen Ethik sich von der Hegels wesentlich nur so unterscheidet, dass er das Selbstbewusstsein aus biologischen Gründen verwirft, die jedoch eine zwingende Notwendigkeit nicht enthalten. Ein Rückblick in § 6 stellt fest, dass die Ziele Hegels, Wahrheit und Versöhnung, ohne die Gefahr seines Absolutismus erreicht sind. Es gilt seinen nach Taten begierigen Idealismus im Leben zu realisieren, wenn auch damit ein Optimismus des Glückes nicht erwartet werden darf. — In einem Anhang habe ich mich schliesslich mit zahlreichen philosophischen Strömungen der Gegenwart auseinanderzusetzen gesucht.

Bonn. E. Hammacher.

Klemm, Otto, Dr., Privatdozent. Geschichte der Psychologie. Wissenschaft und Hypothese, Band VIII. Leipzig, B. G. Teubner, 1911. (IX und 388 S.).

Die Arbeit schildert in ihrem ersten Teile die allgemeinen Richtungen der Psychologie, in ihrem zweiten die Entwickelung der psychologischen Grundbegriffe, in ihrem dritten die Geschichte der wichtigsten psychologischen Theorien. Dieser von einer rein historischen Darstellung abweichende Weg war mir dadurch vorgezeichnet, dass ich im Wandel der Zeiten das Werden der Probleme verfolgen wollte, mit denen es die Psychologie der Gegenwart zu tun hat. In einer Epoche, in der die Psychologie, wirksam unterstützt durch ihre experimentelle Fundierung, als selbständige Erfahrungswissenschaft in den Kreis der älteren Schwestern einzutreten begonnen hat, kann vielleicht ein solcher geschichtlicher Ausweis, der aus den vergangenen Zeugnissen psychologischen Nachdenkens einigermassen das Bleibende von dem Vergänglichen sondern will, manchen Missverständnissen vorbeugen, die sich nirgends stärker gehäuft haben, als in jenem Versuche eines geistreichen Schriftstellers unserer Tage über die Aussichtslosigkeit aller Psychologie. Von selbst traten dabei die jüngsten Entwickelungen innerhalb der Psychologie, die sich etwa von der Mitte des vergangenen Jahrhunderts an im Gefolge der experimentellen Psychologie abgespielt haben, in den Vordergrund. Ich begrüsse es daher als eine erwünschte Ergänzung meiner Arbeit, dass fast gleichzeitig Dessoirs Abriss einer Geschichte der Psychologie erschien, der prinzipiell keine Namen von heute noch lebenden Psychologen erwähnt, und so den Schwerpunkt in die vor der bezeichneten Periode liegenden Schicksale der Psychologie verlegt.

Leipzig. Otto Klemm.

Ruge, Arnold, Dr. Privatdozent an der Universität Heidelberg. Die Philosophie der Gegenwart. Eine internationale Jahres-Übersicht. I. Doppelband (1908 und 1909) (XII und 532 S.) Heidelberg 1910. Weiss'sche Universitäts-Buchhandlung.

Die Gründung einer internationalen Biographie für Philosophie wurde auf dem 3. Internationalen Kongress für Philosophie, der in Heidelberg stattfand, angeregt und dort als eine notwendige Forderung bezeichnet. Der vorliegende 1. Doppelband beginnt mit der Literatur des Kongressjahres (1908). Er enthält neben den genauen biographischen Vermerken über die Bücher, Zeitschriften, Zeitschriften-Abhandlungen, Dissertationen, Schulprogramme usw. Selbstanzeigen und Notizen über den Inhalt der einzelnen Arbeiten. Von denjenigen Werken, die an die Redaktion gesandt wurden, ist neben der Selbstanzeige noch ein Teil bezw. das ganze Inhaltsregister abgedruckt. Weiterhin sind die in der Fachpresse erschienenen Besprechungen bis zum redaktionellen Abschluss des Bandes notiert. Die gesamte Literatur ist in 12 Abteilungen systematisch und alphabetisch geordnet. Ein genaues Namenregister, das zugleich als Sachregister

zu dienen geeignet ist, ergänzt den Band zu einem Nachschlagewerk, das jeglichen Anforderungen genügen dürfte. Die Zusammenstellung erstreckt sich auf Deutschland, England, Frankreich, Holland, Italien, Russland, Spanien und Amerika und geschah auf Grund der einzelnen Nationalbibliographien und der bestehenden Fachorgane, zum Teil auf Grund von Spezialberichten. Der 1. Doppelband enthält 4257 bibliographische Nachweise. Der 2. Band umfassend die Literatur von 1910 soll im Herbst dieses Jahres zur Ausgabe gelangen. An das Fortbestehen dieser überaus mühevollen Zusammenstellung kann jedoch nur gedacht werden, wenn das Werk von den Autoren, Verlegern und den gelehrten Gesellschaften unterstützt wird.

Heidelberg. Dr. Arnold Ruge.

Falter, G., Dr. Staatsideale unserer Klassiker. Leipzig. Verlag von C. L. Hirschfeld. 1911.

In diesem Buche tritt die Geschichte in die Dienste eines systemetischen Interesses. Die fundamentale Zusammengehörigkeit von Politik, Recht und Ethik, soll als der treibende Faktor des Zeitalters nachgewiesen werden, welches wir Nachfahren das klassische nennen. Gerade in unserer Zeit politischer Rückläufigkeit schien es ein Gebot der Humanität, diesen Grundgedanken, mit welchem für die Staatsauffassung eine neue Ära anbricht, zu betonen und ins rechte Licht zu rücken. Im Mittelpunkte der Arbeit steht naturgemäss der Genius der deutschen Klassiker, Imm. Kant. Der Standpunkt, von welchem die einzelnen Autoren in die Betrachtung und Prüfung hereingezogen werden, ist der transszendentale Idealismus Kants, wie er von H. Cohen vertreten und weitergebildet wurde.

Es liegt in dem philos. Charakter der Arbeit, dass jeder Autor aus der Einheit seiner philos. Prinzipien beurteilt wird.

Der Auffassung des Rechts, wie sie hier vertreten ist, kommt am nächsten die Bedeutung die das Naturrecht bei S. Pufendorf, Leibniz und Kant angenommen hat, wo es — wenigstens an bevorzugten Stellen — die rechtserzeugende Methode vertritt, deren Quell die sittliche Vernunft ist. Es schien deshalb nützlich einleitungsweise einen Einblick in die Entwicklung der behandelten Materie von der Renaissance an zu geben.

Dudweiler a. Saar. G. Falter.

Schön, Friedrich, cand. theol., Präparantenlehrer. Kant und die Kantianer in der Pädagogik. Referat und neue Beiträge zur Geschichte der Pädagogik. Pädagogisches Magazin, Heft 434. Verlag H. Beyer u. Söhne (Beyer und Mann). Langensalza 1911. (42 S.)

Während die Herbartlitteratur sehr angewachsen ist, ist der Einfluss Kants auf die Pädagogik noch nicht genügend erforscht. Diesen Einfluss nachzuweisen, versuche ich in der genannten Schrift. Namen die im allgemeinen längst verschollen sind, tauchen wieder auf: J. Ch. Greiling, J. H. G. Hensinger, C. v. Weiller. Letzterer ein Katholischer Pädagoge. Sie und die übrigen Kantianer beweisen, wie sehr Kant damals die Geister auch auf pädagogischem Gebiete, angeregt hat. Die in meiner kleinen Arbeit behandelten Kantianer sind wahrscheinlich noch nicht alle pädagogische Schriftsteller, die von Kant abhängen. Ich hoffe demnächst nocn weiteres berichten zu können. Das richtigste Ergebnis meiner Arbeit dürfte wohl das sein, dass an Kant eine ganze Schule von Pädagogen anzuschliessen ist.

Wetzlar. Friedrich Schön.

v. Bubnoff, Nicolai, Dr. Privatdozent. Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit. Ein grundlegender theoretisch-philosophischer Gegensatz in seinen typischen Ausgestaltungen und in seiner Bedeutung für die modernen philosophischen Theorien. Karl Winter's Universitätsbuchhandlung Heidelberg 1911. (65 S.)

Der Gegensatz von Zeitlichem und Zeitlosem ist ohne Zweifel ein grundlegender in der theoretischen Philosophie. Mit dem Erwachen der philosophischen Besinnung tritt er sofort hervor (Heraklit und Parmenides) und

durchzieht dann wie ein roter Faden die weitere philosophische Entwicklung. In gewissem Sinne kann die ganze Geschichte der theoretischen Philosophie als eine fortlaufende Reihe von Versuchen betrachtet werden, eine haltbare Beziehung zwischen den beiden Gliedern dieses Gegensatzpaares zu stiften oder den Gegensatz in irgend einer Weise auszugleichen. Unter diesem Gesichtspunkt ist im ersten Teile der vorliegenden Schrift eine Übersicht und Durchsicht der philosophischen Systeme gegeben, wobei die Kantische Philosophie ganz besonders berücksichtigt worden ist.

In der philosophischen Gedankenarbeit der letzten Jahrzehnte spielt das fragliche Begriffspaar eine besonders wichtige Rolle, und dieser Umstand ist für den Verfasser die eigentliche Veranlassung gewesen, es monographisch zu behandeln. Es galt, das Verhältnis klar zu legen, in dem die modernen transszendental-philosophischen Gegensatzpaare zum theoretisch-philosophischen Urgegensatz stehen, und festzustellen, was die modernen philosophischen Theorien für die Lösung des Problems geleistet haben. Das ist im zweiten Teile dieser Schrift geschehen. Auf diesem liegt daher das Hauptgewicht. Die Gegensatzpaare: Sein und Gelten, reales und ideales Sein, Sinnliches und Unsinnliches, Wirklichkeit und Wert kamen dabei inbetracht. Letzteres Begriffspaar musste besonders eingehend erörtert werden. Sein Verhältnis zu dem Gegensatz von Zeitlichem und Zeitlosem ist insofern verwickelter Natur, als eines seiner Glieder (der Wert) ursprünglich in einem atheoretischen Mutterboden wurzelt. Schliesslich musste auch der moderne „metaphysische" Lösungsversuch des Problems, die Lehre Bergsons von der durée pure, erwogen werden.

Die Schrift gelangt zu dem Ergebnis, dass eine definitive Lösung des uralten Problems von keiner der modernen transszendental-philosophischen Theorien und noch viel weniger von dem „extremen Heraklitismus" Bergsons gegeben wird, dass eine solche demnach bis auf den heutigen Tag noch nicht gefunden ist. Adhuc sub judice lis est. —

Heidelberg. N. von Bubnoff.

Brunswig, Alfred, Dr. Das Vergleichen und die Relationserkenntnis. Leipzig 1910. B. G. Teubner. (182 S.)

In welchen Erlebnissen erfassen wir Vergleichsrelationen, d. h. solche Verhältnisse wie Gleichheit, Verschiedenheit, Steigerung etc.? Auf diese Frage suchen die Analysen meines Buches Antwort zu geben. Im 1. Teil wird zunächst der psychologische und logische Gehalt des Vergleichsurteils festgelegt, unter Berücksichtigung des besonderen Problems, welches die rein intensive Steigerung aufgibt. Teil II prüft kritisch die bisherigen Versuche, über die letzte Grundlage des Vergleichsurteils, womöglich mittelst experimenteller Untersuchungen, Aufschluss zu erhalten und erweist ihr Ungenügen, worauf dann in der „Relationswahrnehmung" diese letzte Grundlage aufgewiesen, phaenomenologisch untersucht wird. Beim Sukzessivvergleich wird dem „latenten" Wissen eine eigentümliche Mitwirkung zuerkannt. — Teil III behandelt die analysierte Vergleichshandlung, IV. die verschiedenen Arten des Relationsbewusstseins unter Klarstellung der „paradoxen" Phaenomene. Im Schlussteil wird die Erfassung der Relationen auf verschiedenen Sinnesgebieten und für verschiedene Arten von Objekten untersucht. — Das bisherige experimentelle Untersuchungsmaterial ist in grossem Umfang verwertet, die Arbeit selbst geht aber über jede einseitige, sensualistische Psychologie hinaus und sucht, von E. Husserl beeinflusst, den Blick für die Phaenomene des tieferen Seelenlebens zu öffnen.

München. Privatdozent Dr. Brunswig.

Ehrenberg, Hans, Dr., Privatdozent. Die Parteiung der Philosophie. Studien wider Hegel und die Kantianer. Leipzig 1911, Verlag von Felix Meiner. (VI u. 133 S.).

Gegnerschaft ernst zu nehmen, ist die erste Pflicht des Denkenden, der über sich hinaussieht; die zweite ist, den Ernst der Gegnerschaft wieder hinabzustürzen und sich von der Zufälligkeit solcher Feindschaft, solchen Gegners zu befreien. Das sind mir die Grundlagen meines Arbeitens.

Der Inhalt der Schrift ist im Titel ziemlich angegeben, daher genügt es, auf die Methode der Darstellung hinzuweisen: Hegel und die Kantianer (diese in ihrer internen Geschichte von Cohen über Windelband und Rickert zu Lask), ihre Gegnerschaft unter einander, meine Gegnerschaft gegen sie beide, — dieses dreifache Geschehen wird so wiederzugeben versucht, wie es wirklich geschehen ist oder geschieht, d. h. historisch. Ist das noch Polemik, ist es nicht Polemik? Darüber kann man sich streiten; doch werden es die also Historisierten kaum anders ansehen mögen.

Aus diesem Grunde zweifle ich nicht, dass man mich missverstehen wird. Wenn ich die Vorherrschaft der Logik bekämpfe, die Logik den gefährlichsten Feind der Philosophie heisse, wenn ich Hegel nicht weniger als den Kantianern die Verdrängung des gesamten Wirklichkeitsinhaltes durch die Form der Wissenschaft („beseitigt“ bei den Kantianern, „unterdrückt“ bei Hegel) zum Vorwurf mache, so werden beide, Hegelianer wie Neukantianer, sich für ganz ungerecht beurteilt halten (und leicht den Inhalt meiner Schrift von der genannten These überdecken lassen); der Hegelianer wird behaupten, die Logik sei im System Hegels so wenig vorherrschend, dass die anderen Disziplinen wichtiger seien als sie (nur eigentümlich, dass ich gerade von diesen anderen Disziplinen Hegels nachweise, dass in ihnen die Logik vorherrscht); der Neukantianer wird behaupten, es sei nur zufällig, dass de facto die Logik von ihm bevorzugt sei; für den der warten könne, kämen auch die anderen Disziplinen (nur sonderbar, dass ich gezeigt habe, dass diese anderen Disziplinen bereits innerhalb der Logik da sind.)

Heidelberg. Hans Ehrenberg.

Israel, Hans, Dipl.-Ing. Dr. phil. Auflösung der Widerspruchslehre Kants. I. Teil: Der Kritik der reinen Vernunft Analytik der Begriffe. 1911. Berlin, Verlag von Mayer u. Müller. (190 S.)

Die Antinomie wird mit der Überführung des empirischen Gesetzes der Kausalität nach der Gleichung $A - B = 0$ in das metaphysische Gesetz der Wechselwirkung nach der Gleichung $dy - a\,dx = 0$ gelöst. Durch Integration dieser Formel erhält man das Weltintegral $\int 0 = c = 0 \cdot \infty$, wonach die Welt nur der Grenzenlosigkeit wegen ewigen Bestand hat. Weil das grenzenlose All ausserhalb des Horizontes als Nullität gegeben ist, so ist es nicht zu gross, um es als Ganzes zu fassen; weil es als Synthesis der Totalität a priori besteht, bedarf es zu ihrer Bildung keiner Addition angenommener Weltteile. Diese erfordern vielmehr eine Analysis des eo ipso bestehenden Ganzen, welche daher nur theoretisch oder relativ möglich ist. Aus der Unendlichkeit des einen Weltintegrals folgt, dass der Begriff ein Raum die mathematische Modifikation des Religionsbegriffes ein Gott ist. Wäre die Welt nicht grenzenlos, so müsste es einen leeren Raum geben oder ein Nicht-Sein, welches als Begriff ein Widerspruch in sich ist. Die Gleichung $dy : adx = 1$ stellt die Einheit dar, auf welcher die Freiheit der Gesetzmässigkeiten basiert, weil die dritte Koordinate nicht festgelegt ist. Empirische Grössen in räumlichen Grenzen sind nur relativ frei. Ersetzt man die drei Koordinatengrössen der letzten Gleichung durch Begriffe und vereinigt sie unter dem integrierenden Bestande, so erhält man die metaphysischen Analogien von der Form:

individuell	teleologisch
Verstand und Gefühl	Glückseligkeit und Tugend
Vernunft	Demut.

Nach dieser Methode wird das ganze Feld der philosophischen Begriffe unter die drei Disziplinen der Logik, Ethik und Physik geordnet, wodurch Kants Kritik der reinen Vernunft, der praktischen Vernunft und der Urteilskraft zu einem System vereinigt werden.

Infolge der Welteinheit kann es nur ein allgemeingültiges Gesetz geben; mehrere würden sich gegenseitig ausschliessen. Ein von uns aufgestelltes Urteil muss stets a posteriori sein, d. h. der Natur entlehnt sein, da es nur eine grenzenlose Synthesis a priori gibt, welche wir a posteriori im erkennenden

Urteil aussprechen. Es kann auch nur eine Substanz oder ein Ding an sich geben, welches von aller Mannigfaltigkeit abstrahiert, da mehrere Substanzen noch etwas Mannigfaltiges enthalten würden, oder der Begriff mehrere wäre sinnlos.

Der transzendentale Idealismus Kants ist nur eine phoronomische Spezialität des materialen Idealismus; denn Zeit und Weg im Raume sind die Elemente der Phoronomie; gilt ihre Einheit nur ideell, so müsste auch die Einheit der Materie als Substanz nur ideell gelten, was dem Ding an sich widerspricht. Selbst wenn Zeit und Raum nur in uns wären, so dürften die von ihnen abgeleiteten Sätze nicht in Antinomien endigen, denn dann wäre nur aller Widerspruch in uns. Das Dasein überhaupt und das Unbedingte haben identischen Sinn, und jener Begriff ist die real-dynamische Modifikation der Substanz oder des Dinges an sich, welches seiner grenzenlosen Einheit wegen der Gottesidee entspricht.

Über die Deduktion der reinen Verstandsbegriffe sei erwähnt, dass die Begriffe nur zur Wiedergabe des Lebenseindruckes dienen und so mannigfaltig in Buchstaben sind wie die Erscheinungen in Materie, während Kategorien gleichsam den Wert von Elementen der Chemie haben. Die Einheit des Begriffes liegt nur in seinem Sinn, so wie die Seele als Einheit im Menschen ruht. Aus der Einheit der gesetzmässigen Wechselwirkung folgt die richtige Deutung der Kantischen Einheit der Apperzeption. Die transzendentale Deduktion führt wie alles Transzendentale auf den göttlichen Lebenstrieb.

Berlin—Baumschulenweg. Hans Israel.

Unger, Rudolf, Dr., Privatdozent. Hamann und die Aufklärung. Studien zur Vorgeschichte des romantischen Geistes im 18. Jahrhundert. 2 Bände. Jena, Verlag von Eugen Diederichs, 1911 (583 und 365 S.).

Hamanns Wesen und Werden bietet, wie u. a. von W. Dilthey, E. Tröltsch und C. F. Arnold betont worden ist, noch heute der Forschung Probleme, die für die Philosophie-, Literatur- und allgemeine Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts von wesentlichster Bedeutung sind. Insbesondere vermag die Einseitigkeit der einst von Hegel und seiner Schule vollzogenen und ihrer Zeit gewiss verdienstlichen philosophiehistorischen Einreihung der gärenden Gedankenwelt dieses Mannes unter den formalen Gesichtspunkt der „Glaubens-" oder „Gefühlsphilosophie" dem geschärften historischen und psychologischen Bewusstsein der Gegenwart, welches die wesentliche Verschiedenheit des Hamannischen Philosophierens von dem Herders und Jacobis nicht verkennen kann, bei weitem nicht mehr zu genügen. Vielmehr ist durch die in den letzten Jahrzehnten vielfach neu orientierte eindringendere Würdigung jener zum Teil aus der Aufklärung herauswachsenden, anderseits im Gegensatz zu ihr sich emporarbeitenden und über Skeptizismus und Kritizismus, Neutralismus und Klassizismus zu Romantik und spekulativem Idealismus hinführenden grossen Geistesströmung, welche die zweite Hälfte des 18. und die erste des 19. Jahrhunderts in Deutschland erfüllt, auch das „Problem Hamann" als Ganzes von neuem in Fluss gekommen. Einer den heutigen wissenschaftlichen Anforderungen entsprechenden Förderung desselben aber steht nur allzuviel im Wege: die atomistische und verworrene Sonderart des Denkens des Magus, die zum Teil bewusste, zum Teil unabsichtliche Dunkelheit seiner „Fliegenden Blätter" die form- und gestaltlose Verzettelung seiner Geistesarbeit im Dienste längst verschollener zeitgeschichtlicher oder höchstpersönlicher Tagesinteressen, ihr Versinken in einem fast unentwirrbaren Wuste versteckter literarischer Bezüge, philologischer Mikrologien, historischer Partikularitäten und Abstrusitäten. So musste denn mein Bestreben, als ich vor nun mehr als sieben Jahren mich intensivem Studium der Gedankenwelt und Wirksamkeit des nordischen Magus zuzuwenden begann, von Anbeginn ebensowohl auf gewissenhafte Strenge der philologisch-historischen Detailarbeit im kleinen wie auf möglichst klare Herausarbeitung der beherrschenden Grundzüge der geschichtlichen Erscheinung und Leistung Hamanns und ihrer Bedeutung für die Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts im grossen gerichtet sein, und ich musste suchen, nach dem Mass meiner Kräfte mit der Objektivität des Historikers selbständige, von persön-

lichen religiös-philosophischen Grundüberzeugungen getragene innere Auseinandersetzung mit den hier erwachsenden Problemen zu verbinden.

Nachdem mein früheres Buch „Hamanns Sprachtheorie" (München, C. H. Beck, 1905) solchergestalt die religiösen, erkenntnistheoretischen und geschichtsphilosophischen Fundamentalgedanken des Magus und auf deren Grund ausführlicher seine sprachtheoretischen Ansichten in neuem Zusammenhange darzustellen unternommen hatte, sucht das gegenwärtige Werk, von einem konzisen Durchblick durch die Vorgeschichte und die treibenden Motive der Gesamtentwicklung des deutschen Geistes von der Renaissaece bis um 1750 in allgemeiner wie insbesondere in ästhetisch-literarischer Hinsicht ausgehend, zunächst auf dem Wege psychologischer Detailanalyse die so mannigfach rätselvolle Persönlichkeit des dunkelsten der Autoren unserer neueren Nationalliteratur tiefer zu erschliessen, als es bisher möglich war. Dabei machte es die ausserordentlich starke subjektive Bedingtheit des Hamannischen Denkens zum Gebot der Sache selbst, mit dieser Zergliederung seiner seelischen Eigenart eine eingehende Analyse seiner psychologischen und ethischen Ueberzeugungen, die eben nur als mehr oder minder unmittelbare Spiegelung dieser seltsamen Individualität gerecht zu würdigen, ja eigentlich erst verständlich sind, aufs engste zu verbinden. Dem schliesst sich, als der eigentliche Kern des Werkes, eine umfassende Untersuchung der ästhetisch-literarischen Gedankenwelt und Wirksamkeit meines Autors nach ihrem inneren Zusammenhange und ihrer zeitlichen Entfaltung an, die, in grossenteils sehr detaillierter Kommentierung einer Reihe der wichtigsten Schriften, namentlich aus seiner Frühzeit („Biblische Betrachtungen", „Sokratische Denkwürdigkeiten", „Wolken", „Aesthetica", „Chimärische Einfälle", „Hirtenbriefe", „Mitausches Intermezzo" u. s. w.), vor allem das bisher so dunkle Werden und Wachsen seiner eigentümlichen literarischen Erscheinung und Leistung zu ergründen sucht. Umfängliche Anmerkungen enthalten neben einem reichen Apparat von Belegstellen, Nachweisen, Parallelen, Zitaten u. s. w. viele Weiterführungen, Spezialisierungen und Einzelbegründungen des Textes; in einem Anhang sind verschollene Hamanniana aus Königsberger Journalen mitgeteilt; eine ausgedehnte Bibliographie weist zahlreiche Hilfsmittel zur Vertiefung oder Verbreiterung des Hamannstudiums nach.

Aus diesen Angaben dürfte bereits erhellen, dass mein Buch, obwohl von einem Literarhistoriker verfasst, doch auch und gerade der Philosophie, insbesondere der Philosophiegeschichte, insofern sie sich zu einer umfassenden Geistesgeschichte zu erweitern strebt, von Nutzen sein möchte. Nicht nur als ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Psychologie, Ethik und Ästhetik des 18. Jahrhunderts, nicht allein als ein Kapitel aus der Vorgeschichte oder doch den historischen Voraussetzuugen der heute so vielverhandelten Ästhetik, Psychologie und Ethik, ja der gesamten Philosophie Herders, des grössten Schülers Hamanns. Sondern namentlich auch als Darstellung einer wichtigen und bisher wenig beachteten und gekannten Phase aus der bis heute ungeschriebenen Entwicklungsgeschichte des neuzeitlichen Irrationalismus, von dem des Magus Denken, in seiner originalen Verschmelzung antirationalistischer Elemente aus der mystisch gerichteten Religiosität des pietistisch belebten Altluthertums und solcher aus der Sphäre der sensualistisch - skeptischen Aufklärungsphilosophie Englands, einen eigentümlichen, geschichtlich, insbesondere auch in Hinblick auf die Romantik, sehr bedeutsamen Übergangstypus darstellt. Dass angesichts solcher Probleme auf Kant nicht nur im einzelnen häufig Bezug zu nehmen war, sondern dass er mit dem Ganzen seiner geistesgeschichtlichen Persönlichkeit und Leistung im Verlaufe dieser Untersuchungen mir stets, sei es auch nur stillschweigend, gegenwärtg blieb, bedarf keiner weiteren Begründung. Dabei weichen meine Auffassungen von denjenigen Heinrich Webers in seinem Buche „Hamann und Kant" mannigfach ab.

München. R. Unger.

Lask, Emil, Dr., a. o. Professor a. d. Universität Heidelberg. Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1911. (VIII u. 276 S.).

In dieser Schrift wird der Versuch gemacht, der Logik und insbesondere der Kategorienlehre mit der Besinnung auf die logischen Voraussetzungen des philosophischen Erkennens ein neues Untersuchungsgebiet zu erobern, aus dem Wissens- und Erkenntnischarakter der Philosophie die Konsequenzen für die Logik zu ziehen. Es wird eine auf die Philosophie selbst gerichtete Logik und Kategorienlehre postuliert. So soll sich mit der Erweiterung des Aufgabenkreises der Logik zugleich ein erhöhtes Verständnis vom Wesen der Philosophie als Wissenschaft verbinden.

Im Mittelpunkt steht dabei der Grundgedanke von Kants Kopernikanischer Tat: die Hineinverlegung transscendentaler Formen in den Gegenstand, das Konstituiertsein des theoretischen Objektes durch Kategorien. Die Hauptthese lautet: Kants Kopernikanische Tat ist auf den Gegenstand des philosophischen Erkennens zu übertragen. Nur der strikteste Sensualismus hätte Grund, sich gegen die Ausdehnung des Gegenständlich- und Konstitutiv-Logischen, der transscendentalen Gegenstandsstruktur, nämlich der Gliederung in Kategorie und Kategorienmaterial, auf den nichtsinnlichen Gegenstand, z B. auf die geltende Form, zu sträuben. Denn sowahr es neben dem sinnlich-anschaulichen Bestand im All des Denkbaren irgendwie ein von jenem unabhängiges und andersartiges Nichtsinnliches giebt — was auch der Kantianismus nicht bestreitet —, muss der darauf bezügliche Kategoriengehalt von ebenbürtig konstitutiver Bedeutsamkeit sein. Nennt man aber das Nichtsinnliche ein blosses nur künstlich loslösbares Abstraktionsgebilde von lediglich methodologischer Relevanz, so würde vom sinnlichen Material genau dasselbe zu behaupten sein. In dieser Hinsicht hat das Sinnliche jedenfalls vor dem Nichtsinnlichen nichts voraus. Ebensogut wie jenes darf deshalb dieses sich kategorial zum Gegenstand erhöhen. Auch Philosophieren ist Erkennen, auch dieses Erkennen hat einen Gegenstand, auch dieser Gegenstand ist der Kopernikanischen These gemäss transscendentallogisch und kategoriallogisch zu interpretieren. Erst so wird die Philosophie als ein Erkennen in der Logik selbst legitimiert. Es bedarf darum die erkenntnistheoretische Logik, die Kategorienlehre, einer Erweiterung über die Schranken hinaus, in die sie Kant und der gesamte bisherige Kantianismus eingezwängt hatte. Nach den Prinzipien des Kantianismus selbst wird so gegen die Einschränkung der Kategorien auf das sinnlich anschauliche Material, auf das sinnlich-anschauliche Gegenstandsgebiet, angekämpft. Nicht der Panlogismus, wohl aber die Panarchie des Logos, die Allherrschaft der kategorialen Form, muss wieder verfochten werden. Daraus ergiebt sich eine Zweireihigkeit des ganzen Kategoriensystems, eine Paarigkeit des den sinnlichen und den nichtsinnlichen Erkenntnissgegenstand konstituierenden Kategorialgehalts.

Auf die so erweiterten Fundamente des Herrschaftsbereichs der konstitutiven Formen wird eine Theorie der „reflexiv-generellen", der allanwendbaren, der auf das beliebige Irgendetwas bloss als solches zielenden Kategorien, aufgebaut. Es wird sodann gezeigt, dass erst durch die Ausdehnung des Kategorienbegriffs auf das philosophische Gebiet das Wesen des philosophischen Erkennens und der Unterschied von „Erkennen" und „Leben" sich streng charakterisieren lässt.

In einem historischen Schlusskapitel wird ein Überblick gegeben über all die bisherigen Ansätze zu einer Befreiung aus der Eingeengtheit auf die Sinnlichkeits- und Naturkategorien, zu einer Kategorienlehre des nichtsinnlichen philosophischen Erkenntnisgegenstands. Dabei ergiebt sich, dass bei Aristoteles die Kategorien noch ohne Differenzierung und unterschiedslos auf die sinnliche und die nichtsinnliche Welt berechnet sind. Erst Plotin stellt gesondert die kategorialen Formen für den mundus sensibilis und den mundus intelligibilis auf und wird so zum Kategorientheoretiker der Platonisch-Aristotelischen Zweiweltentheorie. Sein das All der Gegenstände umfassendes Gesamtbild eines Kategoriensystems beherrscht das ganze Mittelalter. Eine eingehende Darstellung wird Kants Stellung zur Frage des Herrschaftsbereichs der Kategorien gewidmet und endlich den vereinzelten Spuren universaler, das philosophische Objekt miteinbeziehender Kategoriensysteme im 19. Jahrhundert nachgegangen.

Heidelberg. Emil Lask.

Bauch, Bruno, Studien zur Philosophie der exakten Wissenschaften. Heidelberg, 1911. C. Winters Verlagsbuchhandlung. (VIII + 262 S.)

Die allgemeine Absicht des Buches habe ich im Vorwort folgendermassen charakterisiert: „Diese Schrift will nichts anderes sein, als was sie ihr Titel bezeichnet: keine Philosophie der exakten Wissenschaften, sondern lediglich Studien zu einer solchen. Wie die ‚Studie' auf dem Gebiete der Kunst kein fertiges Bild, so kann die Studie auf dem Gebiete der Wissenschaft kein System irgendeiner Wissenschaft bedeuten, so können Studien zur Philosophie der exakten Wissenschaften nicht das Weltbild der exakten Wissenschaften in extenso zeichnen wollen. Wie im besonderen die hier vorgelegten Studien zur Philosophie der exakten Wissenschaften für mich selbst die Prolegomena zu einer umfassenderen Untersuchung, und zwar auch nur zu einem Teile eines grösseren Werkes sind, so möchten sie auch dem Leser, Kantisch gesprochen, als ‚Vorübungen' für das hier bezeichnete Problemgebiet dienen und wenden sich in erster Linie an solche, die das Bedürfnis nach einer solchen Vorbereitung auf den hier behandelten bestimmten Wissenschaftszusammenhang haben. Deshalb habe ich mich mit Absicht einer gewissen Einfachheit und Elementarität der Darstellung befleissigt und oft nur angedeutet, was eine umfassendere Untersuchung noch durchführen wird.

Wenn ich soeben von einem bestimmten Wissenschaftszusammenhange und einem bestimmten Problemgebiet sprach, so kommt darin, wie ich denke, doch schon deutlich genug zum Ausdruck, dass ich das hier betretene philosophische Gebiet nicht dem Gebiete der Philosophie überhaupt gleichsetze. Dass ich eine solche Gleichsetzung nicht anstrebe, brauche ich also an dieser Stelle wohl einfach bloss zu sagen, um Glauben zu finden. Habe ich mich doch mit Kant eingehend genug beschäftigt, um nicht bloss auf ihn, sondern auch um nicht etwa auf eine von Kant selbst überholte Position vor ihm zurückzugehen. Und schon der erste Abschnitt meiner Arbeit wird wenigstens die notwendigste Aufklärung nicht schuldig bleiben. Hier wird ebenso deutlich werden, wie ich das von vornherein also als speziell angesehene Problem fasse. Jetzt brauche ich darum nur soviel zu bemerken, dass ich nicht mit der abgeschmackten Forderung auftrete, als solle die Philosophie der exakten Wissenschaften eine Philosophie sein, die die exakten Wissenschaften ‚haben' oder ‚sein' müssten. Vielmehr muss die Philosophie die exakten Wissenschaften haben, nämlich als Objekt haben. Man dürfte das populär vielleicht auch so ausdrücken, dass die exakten Wissenschaften ganz wohl ohne die Philosophie, aber die Philosophie, wenigstens in ihren Disziplinen der Methoden- und der Erkenntnislehre, nicht ohne die exakten Wissenschaften auskommen könne. Diese selbst methodologische Unterscheidung zwischen dem Genetivus subjectivus und dem Genetivus objectivus sollte nach Kants Kritiken auch in philosophischer Beziehung (die bloss grammatikalische Unterscheidung macht hier nicht viel aus) so selbstverständlich sein, dass man darüber nicht weiter zu reden brauchte. Freilich sind Kants Hauptwerke nicht einmal ihren Titeln nach schon allgemein verstanden. Lediglich aus diesem Grunde mag der Hinweis auf eine so trivial einfache Unterscheidung nicht überflüssig sein."

Um hier nun noch mit einigen Worten den spezielleren Inhalt zu bezeichnen, so bemerke ich: Im ersten grösseren Abschnitte behandle ich allgemein das Verhältnis von Philosophie und Naturwissenschaft nach Problem, Methode und Begründungszusammenhang. In drei weiteren kleineren Abschnitten erörtere ich das „Problem der Erfahrung", „Erfahrung und Geometrie in ihrem erkenntnistheoretischen Verhältnis" und „Kritizismus und Naturphilosophie bei Otto Liebmann". Die zwei zuletzt genannten Abschnitte dürften einer Anzahl von Lesern der Kant-Studien bereits bekannt sein. Denn ich habe sie erstmals unserer Zeitschrift zum Druck übergeben. In die hier angezeigte Schrift sind sie indes nicht ohne einige verbessernde Zusätze eingegliedert Im letzten, umfang- und, wie ich glaube, auch inhaltreichsten Kapitel bearbeitete ich „die Analysis des Substanzproblems und die logische Skala der Standpunkte". Das heisst: Ich zeige, dass die Standpunkte vom naiven Realismus und der Abbildtheorie an über den methodischen Mechanismus und metaphysischen Materialmus,

über den methodischen Dynamismus und die energetische Metaphysik, über die Psychologie als Wissenschaft und den Spiritualismus als Metaphysik, den Positivismus als Anfang des Wissens und als Ende der Wissenschaft bis zum Kritizismus logisch notwendige Etappen der Substanzkritik sind, also nicht, wie das unwissenschaftliche Denken und manches wissenschaftliche zu glauben pflegt, vage Anschauungen, von denen die eine immer der anderen nicht blos fremd, sondern auch feind sein und sie aufheben soll, vielmehr logische Momente einer logischen Entwickelungsreihe und Begriffsskala, in der sie alle ihren logischen Ort haben und zwar derart, dass das jeweils logisch niedrigere und elementarere Moment über sich selbst hinaus- und zum logisch nächsten, höheren und fundamentaleren hinführt.

Halle a. S. Bruno Bauch.

Mitteilungen.

Felice Tocco †.

Geb. 12. September 1845 zu Catanzaro (Calabrien),
gest. 6. Juni 1911 zu Florenz.

Mitten in vielseitiger Arbeit ist Tocco einem akuten Anfall von angina pectoris erlegen. Sein Name hat 5 Jahre unter den Mitherausgebern unserer Zeitschrift gestanden und in Bd II, Heft 1 und 2 konnten wir einen sehr ausführlichen und sehr gründlichen Beitrag von ihm über Kants Opus Postumum bringen.

Tocco war eine lautere, unverdrossen tätige, dem öffentlichen Auftreten aber abholde Gelehrten-Natur. Gedrungen, wie in seiner äusseren Erscheinung, so auch in der unauffälligen Intensität seiner Forschung, doch offenbar nach den vorliegenden Äusserungen[1]) als akademischer Lehrer von nicht geringer, ja von nachhaltiger persönlicher Wirkung.

An dieser Stelle liegt es nahe, zuerst seiner auf Kant bezogenen Arbeiten zu gedenken. Er ist — vielleicht bestens angeregt durch seine

[1]) Nekrologe von Giac. Barzellotti im Giornale d'Italia vom 9. 6. 11, von Goffr. Belloncі ebenda (8. 6. 11), von Aless. Chiapelli in Marzocco v. 11. 6. 11. — Chiapelli stellt einen ausführlicheren Artikel in Aussicht. Auch in den Akten der röm. Ak. d. Wissenschaften (Acc. dei Lincei), der Tocco lange Jahre angehört hat, wird seiner gedacht werden. Sachlich wenig belangvoll dagegen und voreingenommen ist der vor Tocco's Tode in B. Croce's „Critica" erschienene Artikel von G. Gentile. Über Tocco's Lebenslauf, seine philosophische Entwicklung als Schüler Fr. Fiorentino's in Bologna, seine Tätigkeit als Gymnasiallehrer in Aquila (in Herbartschem Sinne abgefasste Lecioni di filosofia per licei), als Universitätslehrer in Rom, Pisa und Florenz, dessen Hochschule er die letzten Jahrzehnte angehörte, geben die genannten und andere Nekrologe Auskunft.

frühe und späte Liebe zu Platon[1]) — als Professor bemüht gewesen, auch denjenigen Schülern, die infolge der sprachlichen Schwierigkeiten nie zur Quelle vordringen können, die Eigenart der kritischen Philosophie oder des kritischen Philosophierens verständlich zu machen. Dieser Lehrtätigkeit entspricht eine Reihe von Aufsätzen, im Laufe der Jahrzehnte in Zeitschriften gedruckt und kürzlich (1909) zusammen mit einigen ungedruckten Beiträgen in Buchform zusammengefasst, sodass wir sie bequem überblicken können: *Kant e la scienza — La critica della ragione pura — Estetica transcendentale — Critica dell'estetica transcendentale — L'analitica transcendentale e i suoi recenti espositori — L'analitica dei principii — Fenomeni e noumeni — I principii metafisici della scienza della natura — Del passaggio della metafisica della natura alla fisica.* Studi kantiani ist der Titel dieser Sammlung: ein dieser unserer Zeitschrift geschwisterlich verwandter Titel! Es handelt sich hier nicht um die Frage, welchen Gewinn die deutsche Forschung aus solchen Studien eines Ausländers ziehen kann. Dieser Gewinn würde für eine sehr sorgfältige Nachprüfung und Nach-Empfindung gewiss positiv sein: der Ausländer sieht vieles mit anderen Augen an, er hat andere sprachliche und gedankliche Assoziationen. An Anregungen kann es somit nicht fehlen.[2]) Aber eine natürliche und unbefangene Würdigung wird doch in erster Linie von der Frage auszugehen haben, was solche Arbeiten für den italienischen Leser bedeuten. Und da wird die Bilanz vollends aktiv sein, auch abgesehen von der zeitgeschichtlichen Notwendigkeit, mit Kants Waffen den Materialismus zu bekämpfen. Über die vorhandenen italienischen Kant-Übersetzungen — in den letzten Jahren sind einige neue hinzugekommen — liesse sich manches Bedenkliche sagen. Dem Italiener, der des Deutschen nicht kundig ist oder nicht soweit kundig, dass er auch Kant zu lesen vermag, wird die spezifische Eigenart kritischer Denkungsart durch Arbeiten wie die Toccos leichter und klarer vermittelt, als durch Übersetzungen.

Tocco selbst hat seine Studi kantiani wohl als einen Abschluss angesehen. Zeitraubende und langwierige Arbeiten anderer Art lenkten seine Kraft in neue Richtung, ohne ihn jedoch zu einem philosophischen Richtungswechsel zu nötigen. Denn auch das beweist am Ende seine bleibend Kantische Gesinnung, dass er zu allen Zeiten jeder freischwebenden Spekulation, jeder Weltanschauungs-Philosophie abhold geblieben ist. Nur in bestimmter historischer Determiniertheit gefasst wurde „Weltanschauung“ für Tocco zum keimkräftigen Begriff. Darüber ist er aus einem Philosophen schier zum Historiker geworden. Oder besser: er ist nur im Sinne eines Dilthey Philosoph geblieben. Seine auf eigenen sehr ernsthaften Quellenforschungen beruhenden Arbeiten über die Häresie im Mittel-

[1]) Die platonische Frage hat Tocco von seiner Promotionsschrift an bis zu seinem Referat auf dem jüngsten intern. philos. Kongress zu Bologna beschäftigt, das wohl in den Kongress-Akten gedruckt werden wird.

[2]) Dass einmal in der Sprache und Diktion Galileis die klassische Paraphrase der Grundgedanken der Kritik der reinen Vernunft erscheint, die es in Deutschland selbst noch nicht gibt, wäre kein unmöglicher und kein unsympathischer Gedanke.

alter (1884), seine verschiedenen Dante-Forschungen, seine Studii Francescani (1909) mit den nachfolgenden Untersuchungen über die Frage der Armut im 14. Jhdt. (1910) werden nebenbei als Beiträge zur Auffassung und Analyse der Welt und des Menschen im Mittelalter auch philosophisch zu würdigen und auszunutzen sein.

Die deutsche Philosophie aber wird, wenn nicht alles täuscht, noch mehr um einer andern Arbeit willen Tocco bleibend zu Dank sich verpflichtet fühlen. Um einer ebenfalls durch Jahre sich hinziehenden Arbeit, die nur ein Philosoph unternehmen durfte und leisten konnte, der die Methoden des Historikers und Philologen sicher handhabt: seine Untersuchungen über die lateinischen (1889) und die noch unveröffentlichten (1891) Werke Giordano Brunos, die ihn zum berufenen Fortsetzer der von seinem Lehrer Fr. Fiorentino begonnenen National-Ausgabe der Werke des Nolaners gemacht haben.

Florenz, 19. 6. 1911. H. D.

Die philosophische Gesellschaft in Jena.

Die am 15. November 1910 gegründete philos. Gesellschaft versendet ihren interessanten 1. Jahresbericht. Aus diesem ist sowohl das erfreuliche Anwachsen der Gesellschaft wie auch die Art ihrer Organisation und Tätigkeit ersichtlich. Ausser zahlreich besuchten Diskussionsabenden, an denen beachtenswerte wissensch. Vorträge, so von Eucken, Medicus, Linke, Grisebach, Dannenberg, Cassirer, Detmer u. a. gehalten wurden, fanden auch zwanglose Zusammenkünfte im archäologischen Museum statt. Die Gesellschaft verfügt über ein Privatseminar mit bereits recht ansehnlicher Bibliothek. Die Kantgesellschaft hat der Universität Jena die 14 ersten Bände der Kantstudien zum alleinigen Gebrauche dieses Seminars überwiesen.

Wir wünschen der Gesellschaft von Herzen ein weiteres Gedeihen zum Wohle der grossen Sache, in deren Dienst sie sich gestellt hat.

A. Liebert.





Friedrich Paulsen

Eine bisher unveröffentlichte Abhandlung Fichtes gegen das Unwesen der Kritik.

Aus dem Nachlass herausgegeben und eingeleitet
von

Dr. Friedrich Dannenberg, Jena.

In dem handschriftlichen Nachlasse J. G. Fichtes, der aus Anlass der Hundertjahrfeier der Berliner Universität der dortigen Königlichen Bibliothek überwiesen worden ist, und in den mir durch die Freundlichkeit des Direktors der Handschriften-Abteilung, Herrn Geheimen Regierungsrates Stern, die Einsicht verstattet wurde, fand ich einen Aufsatz, der nicht blos durch seine saubere äussere Form mich anzog. Die sorgfältige Ausarbeitung der Schreibart liess vermuten, dass es sich hier um ein zum Druck bestimmtes Manuskript handele; ich fand jedoch diese Abhandlung weder in Fichtes „Gesammelten“, noch in seinen „Nachgelassenen Werken“, ebensowenig in der von seinem Sohne verfassten Biographie. Vor allem aber war es sein Inhalt, der mich fesselte und mir die Arbeit der Veröffentlichung, auch gerade in unserer heutigen Gegenwart, für wert scheinen liess.

Fichte sieht in diesem Aufsatze sich wieder einmal genötigt, die redliche Arbeit ernster, auf ein hohes Ziel gerichteter Wissenschaftlichkeit gegen die gewissenlose Tätigkeit unreifer Rezensenten in Schutz zu nehmen. Zu derartigen Verteidigungen und Verweisen hat ja Fichte in fast allen seinen Schriften Gelegenheit genommen, ihnen auch besondere Abhandlungen gewidmet. Vielleicht ist auch die vorliegende für irgend eine Zeitschrift damals bestimmt gewesen, und bei der Herausgabe der Werke von Fichte dem Sohne nur aus Versehen ausgelassen worden. Diese Vermutung wird bestärkt durch die Bemerkung, dass die im 2. Bande der „Gesammelten Werke“ aufgenommenen „Annalen des philosophischen Tons“ zwar zu zählen anfangen „Erstes Stück“, ein „Zweites Stück“ aber vergebens gesucht wird.[1]) — Hier fände der Aufsatz seine richtige Stelle: im Gegensatz zu dem sarkarstischen, mehr negativ gehaltenen „Ersten Stück“ („über die Rezension in wehmütigem Ton“) würde dann das „Zweite Stück“ in sachlicher, doch von warmer Begeisterung beseelter Darstellung positiv das Eigentümliche, das wesentlich Eigenartige der Spekulation be-

---

[1]) Auch in Niethammers Journal, in dessen V. Bd. 1797 die „Annalen . . . .“ zuerst erschienen sind, steht dieser Aufsatz nicht.

schreiben. Das Ergebnis ist in beiden Stücken das gleiche: Wer eine wissenschaftliche Lehre, deren Verständnis ihm nun einmal versagt ist, dadurch abtun zu können glaubt, dass er sie verleumdet oder lächerlich macht, der handelt gewissenlos, ja, frevelhaft; denn er hält dadurch die Verbreitung einer absoluten Wahrheit auf und hemmt somit die Annäherung der Menschheit an das ihr gesteckte Ziel.

Indem ich wiederum, und diesmal aus den tiefsten Gründen, die ich in meiner Gewalt habe, über den in philosophischen Streitigkeiten geziemenden Ton zu schreiben gedenke, ist es keinesweges meine Absicht, mich, und meinen Ton zu verteidigen. Möge doch ich, und mein Ton, und alles, was in dieser Bedeutung mein genannt werden kann, je eher je lieber vergessen werden. Es ist mir nur darum zu tun, eine Maxime die ich für einen unstreitigen Vernunftbesitz halte, dem Reiche derselben zu behaupten und zuzusichern, damit sie nicht durch einseitigen Widerspruch unterdrückt werde, und auf eine Zeit lang unter der Menschheit verloren gehe.

Allerdings ist jene meine Überzeugung von der Vernunftmässigkeit der bestrittenen Maxime meine Privat-Überzeugung, und meine Verteidigung derselben wird meine Privat-Verteidigung sein. Aber ich fordere mit meinem guten Rechte, wie es mir scheint, dass jene Überzeugung allgemein werde; angenommen von denen, welchen sie zukommt; und respektiert von den andern.

Darum lege ich ausführlichere Gründe vor; und erbitte mir dagegen folgendes.

Unter die Gewohnheiten, die der rechtliche Gelehrte nicht zu dulden braucht, gehört unter andern auch die, dass so mancher nicht auf des Andern Wort merkt, sondern fortredet, als ob er allein wäre, und dass man dadurch in die Lage kommt, das hundertmal widerlegte zum hundertundersten Male anhören und widerlegen zu sollen. Ich möchte nicht, dass es mit der gegenwärtigen Angelegenheit ebenso erginge. Wer daher forthin über meinen, oder irgend eines polemisierenden Philosophen Ton öffentlich urteilen will, der habe vorher das hier Gesagte gelesen und beherzigt; und wenn es ihn nicht überzeugt, so lege er seine Gegengründe offen und vernehmlich dar, damit ich, und andere die hierin denken und handeln wie ich, unsern Fehler einsehen und uns bessern können. Ich bin dazu redlich bereit, und es soll mir keine Überwindung kosten, meinen Irrtum öffentlich zurückzunehmen, und dem Publikum und allen Beleidigten über das Abbitte zu tun. Hat

einer aber keine solche Gegengründe, so schweige er still und lasse er gehen, was er vernünftigerweise nicht hindern kann; wie es auch immer auf sein Gefühl wirke. Sein Gefühl dürfte wohl unrecht haben.

Ich habe schon ehemals dieselbe Bitte ergehen lassen. Ich werde an seinem Orte Gelegenheit haben, auf das, was gegen meine damaligen, den Streit keineswegs erschöpfenden Äusserungen erinnert worden, Rücksicht zu nehmen, und die Unstatthaftigkeit dieser Einwendungen gegen meine gegenwärtigen Gründe darzutun. Ebenso wird es mir leicht sein, die wahre Quelle jenes unbehaglichen Gefühls, das der strenge Ton der Wahrheit bei einigen erregt, nachzuweisen.

* * *

Man kann nur in einer sehr uneigentlichen Bedeutung sagen, dass einzelne Menschen, oder ihr ganzes Geschlecht, ihr eigener Zweck seien. Nimmt man sie als sinnliche Wesen, so ist nichts unwahrer, als jene Behauptung. Das Sinnliche ist nur Erscheinung, niemals Realität; ebensowenig letzter Zweck, als letzter Grund. Dies ist der Endzweck unserer Existenz: das System der Vernunft in seiner ganzen Ausdehnung zuvörderst in uns selbst, durch unsre Ansicht der Objekte, dann auch ausser uns, durch eine jener Ansicht gemässe Bearbeitung derselben, darzustellen. Dafür allein sind wir da, und wenn dies nicht sein sollte, so brauchten wir selbst nicht zu sein.

Bis zu einem gewissen Punkte dieser Darstellung des Vernunftsystems treibt uns die Notwendigkeit, und der Wunsch des Wohlbefindens. Denken müssen wir, so gewiss wir nur leben; wenn wir aber einmal denken, so denken wir notwendig richtig, und sehen notwendig die Objekte richtig an nach den allgemeinsten, und mechanisch sich uns aufdringenden Gesetzen der Vernunft. Irgend einen zweckmässigen Gebrauch der Objekte müssen wir machen, um zu bestehen: und unvermerkt lernen wir sie zweckmässiger zu gebrauchen, um in grösserem Wohlsein zu bestehen.

Immer bleibt auf diesem Standpunkte die sinnliche Existenz, und deren Annehmlichkeiten die einige Triebfeder unseres Denkens, und der einige Endzweck unseres Handelns. Weiter treibt die Notwendigkeit uns nicht; und wir würden nie auch nur zur Erkenntnis unseres wahren Zweckes, unserer Bestimmung, die Vernunft um ihrer selbst willen darzustellen, gelangen, wenn wir nicht

ohne allen Antrieb, mit absoluter Freiheit, anfingen auf uns selbst zu merken. Diese allgemeine Bemerkung seiner selbst, als eines zur Darstellung der Vernunft um ihrer selbstwillen bestimmten Wesens, ist jedem möglich, und ist von jedem zu fordern, wenn er nur den Namen eines Menschen verdienen soll: der allgemeine Ausdruck dieser Bestimmung ist der Gedanke einer absoluten Pflicht.

Ist die Vernunft nicht blos dazu da, unsere sinnliche Existenz zu sichern und angenehmer zu machen, sondern um ihrer selbst willen, so ist vorauszusehen, dass das System ihrer Gesetze sich weiter erstrecken werde, als das sinnliche Bedürfnis; und bedurfte es der Freiheit, um nur diese Selbständigkeit der Vernunft zu finden, so wird es derselben um so mehr bedürfen, um den Teil ihrer Gesetzgebung zu entdecken, der darauf abzielt. In der Befriedigung des blossen Bedürfnisses können jene Gesetze sich nicht aufdrängen, da sie mit derselben nichts gemein haben. Es wird sonach dem Menschengeschlecht durch seine ganze Bestimmung zur heiligsten Pflicht gemacht, mit derjenigen Ansicht der Vernunft, die ihm ohne sein Zutun in der sinnlichen Erfahrung zuteil wird, sich nicht zu begnügen, sondern den tieferen Geheimnissen derselben unmittelbar, und in ihr selbst, nachzuspüren. So erhalten wir zwei sehr verschiedene Regionen der Vernunfterkenntnis. Dort gibt sich uns die Vernunft; und wir wissen es kaum, nachdem wir sie schon haben; hier wird sie gesucht, indem wir sie lediglich ahnen. Dort denken wir, weil wir müssen, wir denken nicht eigentlich, sondern es wird durch uns gedacht; hier denken wir mit Absicht, und Freiheit. Dort ist das Denken lediglich Mittel für den Gebrauch; hier ist es sein eigener Zweck. Dort geht das Denken auf die Dinge, hier auf das Denken selbst. Man nennt das letztere Spekulation; das erstere wollen wir Resultat der gemeinen Erfahrung nennen.

Unsere Bedürfnisse, in wiefern wir Naturwesen sind, sind in allen Individuen ganz dieselben; und da auch die Vernunft nur Eine ist, so kann es nur Eine notwendige Beziehung der letzteren auf die erstere geben. Das System der gemeinen Erfahrung ist sonach notwendig gemeingeltend für alle vernünftigen Individuen. Alle erblicken eine Körperwelt im Raume, die Erscheinungen derselben, als sich folgend in der Zeit, zusammenhängend wie Ursache und Bewirktes, usw. — Die Spekulation geschieht durch einen zweckmässigen Gebrauch der Freiheit; die Resultate derselben sind daher nicht unmittelbar gemeingeltend. Wer die Freiheit über-

haupt nicht braucht, oder sie nicht gerade so braucht, wie der andere, kann nicht zu den Ansichten desselben gelangen. Die Erfahrung, einmal gemacht, wird unmittelbar von jedem vernünftigen Wesen angenommen, dem man sie mitteilt; ein spekulativer Satz muss von jedem einzelnen Individuum durch eigene Vernunft gefunden werden, und lässt sich nicht blos mitteilen.

Nun aber ist die Vernunft nur Eine, und was sie für Ein Individuum ist, ist sie notwendig für alle. Es müssen demnach, wie durch die gemeine Erfahrung, ebenso durch die Spekulation, alle Individuen zu den gleichen Resultaten gelangen können, wenn sie nur alle die Vernunft zweckmässig gebrauchen; nur dass jeder für sich, und unabhängig von dem anderen spekuliere.

Da es für Jeden Pflicht ist, die Vernunft um ihrer selbst willen darzustellen, so scheint es auch für Jeden Pflicht zu sein, sie in ihr selbst aufzusuchen. Aber nur das kann einem Pflicht sein, was er vermag; und, wie die Lage der Menschheit gegenwärtig ist, erhalten bei weitem die wenigsten die Bildung, und die Musse, um sich zur Spekulation zu erheben. — Ferner ist die Spekulation zwar wohl für die Spekulation selbst letzter Zweck; — sie soll, indem sie geschieht, ganz auf ihr selbst beruhen, und kein Ziel ausser ihr im Gesicht haben — aber sie ist es nicht für die Menschheit. Es ist nicht letzter Zweck, die Vernunft zu kennen, sondern sie darzustellen, in Ansicht und Behandlung der Welt; das erste ist nur ausschliessende Bedingung der Möglichkeit des letzten. Es ist sonach sehr wohl möglich, dass Einzelnen, die den Trieb und die Kraft dazu in sich selbst verspüren, das Geschäft überlassen werde, unmittelbar in ihr selbst die Vernunft aufzusuchen, statt des ganzen Geschlechtes.

Aber kein Individuum ist für sich selbst, sondern für das Ganze; jeder ist nur ein Teil des grossen Vernunftganzen, dargestellt, und darzustellen in einem Menschengeschlechte; und was einer tut, soll auf alle einfliessen. Keiner sonach spekuliert blos für sich, sondern für alle; und seine Entdeckungen in der Vernunft sind ein Gemeingut, dessen Mitteilung er schuldig ist. Aber er kann sie nur unter der Bedingung mitteilen, dass er seiner Mitteilung empfängliche Individuen ausser sich vorfinde. — Ferner, eben darum, weil spekulative Erkenntnisse sich nicht mit Notwendigkeit aufdringen, sondern durch Freiheit hervorgebracht werden, können sie irrig sein. Die Freiheit kann des rechten Weges verfehlen; den wir unter der Vormundschaft des Instinktes

allemal sicher treffen. Und, wenn sie auch nicht irrig wären, so tragen sie denn doch sicher das Gepräge ihres individuellen Ursprunges in ihrer individuellen Form an sich. Sie gehen allemal hervor aus einer bestimmten Weise des Denkens, die demjenigen, der sie zuerst fand, eigen, und bei anderen nicht ebenso zu erwarten ist. Sie sind nicht eher brauchbar für das Ganze, bis sie durch mehrere besondere Ideenreihen hindurchgegangen, und durch alle modifiziert sind, ihre Individualität durch die Wechselwirkung mehrerer aufeinander verloren haben, und nun eine vielseitigere und mannigfaltigere Oberfläche der allgemeinen Fassungskraft darbieten.

Die spekulative Erkenntnis wird sonach, zufolge ihrer Entstehung durch den individuellen Freiheitsgebrauch, nie dem ganzen zu statten kommen, sondern stets das Eigentum ihres ersten Besitzers bleiben, wenn nicht mehrere da sind, die sich auf dieselbe einlassen, sie prüfen, sie widerlegen, wenn sie dieselbe unrichtig, sie in ihr eigenes Denksystem aufnehmen, wenn sie dieselbe richtig finden. Soll die Spekulation dem Menschengeschlechte nützen, so müssen mehrere sein, die dieselbe sich zum Geschäfte machen; und diese müssen auf einander hören; nicht aber jeder seinen Weg für sich gehen, als ob er allein wäre; denn keiner ist allein, und blos für sich da. Dies gibt die Idee einer Wechselwirkung der Spekulierenden mit einander, einer Republik derselben.

Man kann, wie gesagt, die Menschen nur zu dem verbinden, was sie vermögen. Man kann daher garnicht fordern, dass mehrere spekulative Köpfe vorhanden seien, wenn sie es nun einmal nicht sind; noch einem kategorisch gebieten: du sollst spekulieren; — aber man kann, nachdem sie vorhanden sind, fordern, dass sie in einen Zusammenhang des Denkens untereinander treten. — Es wäre etwa wohl zu wünschen, dass jeder echt spekulative Kopf unter seinen Zeitgenossen Beurteiler fände, damit ihm selbst noch die Widerlegung, oder Berichtigung, oder Erweiterung seiner Entdeckungen zu statten käme; aber es lässt sich nicht fordern: Such er das, was er für richtig hält, in der Menschheit niederzulegen, so gut er's vermag. Vielleicht, dass in den künftigen Zeitaltern Geister kommen, die ihm verwandt sind.

In dieser Republik der Spekulierenden erhält die Wahrheit erst Allgemeingiltigkeit für die Spekulation selbst, und Verständlichkeit auch für diejenigen, deren eigentliches Geschäft die Spekulation nicht ist. Ihnen war die Wahrheit in ihrer spekulativen

Form selbst Objekt. Sie wird jetzt von den Bearbeitern der Wissenschaft — inwiefern die letztere Erkenntnis der Objekte bedeutet, im Gegensatz mit der Spekulation, welche meines Erachtens Wissenschaftslehre sein soll, — sie wird von diesen aufgenommen, und für die Ansicht der Welt gebraucht. Diesen ist die spekulative Wahrheit Instrument.

Die Bearbeiter der Spekulation, und die der Wissenschaft stehen in der engsten Wechselwirkung, und machen in ihrer Vereinigung die gesamte Gelehrten-Republik aus. Der erste sucht das Gesetz, und der zweite erkennt durch dasselbe. Der zweite verdankt seine Existenz, als Gelehrter, dem ersten: nur vermittels der durch diesen gegebenen Regel erhebt die Erkenntnis jenes sich über die gemeine. Der erste verdankt dem zweiten seine Gemeinschaft mit dem Vernunftganzen: ohne ihn wäre er abgerissen, und bestände für sich, und seine Spekulation wäre ohne allen Erfolg für das Menschengeschlecht. — Man verstehe uns nicht so, als ob die beiden hier unterschiedenen Funktionen ebenso in der Person geschieden sein müssten, als sie es im Begriffe sind. Der Spekulierende, dem seine Spekulation blosses Objekt wäre, und der sie nicht für den Umfang seines Erkennens, wie eng oder wie weit dieser auch sei, zum Instrumente machte, wäre in der Tat selbst seiner Spekulation nicht Meister, und mit derselben sicherlich nicht im Reinen.

Durch die Spekulation wird eine andere Ansicht der Welt entwickelt; aber, wenn die Menschen nur guten Willen haben — und diesen sollen sie schlechthin haben —, erfolgt aus einer andern Ansicht der Welt notwendig ein andrer Gebrauch. Die in der Wissenschaft niedergelegten Erkenntnisse ändern allmählich das Verfahren im allgemeinen und besondern; und so wird nicht blos die Welt im Begriffe für den Gelehrten, sondern auch die wirkliche Welt in der gemeinen Erfahrung für das gesamte Menschengeschlecht eine ganz andere. Alle finden nun auf ihrem Wege, in ihrer Erfahrung, was die Wissenschaft unmittelbar, die Spekulation vermittels der ersten, in dieselbe legte, und gehen den umgekehrten Weg, von der Erfahrung aus durch die Erkenntnis hindurch zu den Resultaten der Spekulation, die für sie freilich eine andere Form erhalten, dem Wesen nach aber dasselbe sind.

Diesen Weg ist die Menschheit von jeher gegangen, und sie wird ihn fortgehen bis zum Ziele. — Was ihr bis auf den heutigen Tag über das gemeinste Sinnenbedürfnis Hinausliegendes unter

den Menschen vorfindet, war einst gar nicht; und dann hub es an zu sein in dem Begriffe eines und des andern spekulativen Kopfes. Unter uns erhält der niedrigste im Volke eine Idee des Übersinnlichen; sei sie übrigens beschaffen wie sie wolle, etwas über die Sinnenwelt Hinausliegendes bezeichnet sie denn doch mit völliger Bestimmtheit. Ihr dürft nur über den Ursprung des Christentums hinausgehen, um die Sache anders zu finden. Wie ist denn nun diese Verwandlung in der Menschheit vor sich gegangen? Es gibt schlechterdings keinen steten Übergang vom Sinnlichen zum Übersinnlichen durch mechanisches Fortdenken. Irgend einer erhob zuerst durch freie Spekulation sich zu der Idee, die jetzt euch allen ganz natürlich scheint. Oder wollt ihr sagen, das Übersinnliche offenbarte sich selbst, so habt ihr ganz recht. Es offenbarte sich in einem freien reinen Geiste. In der Sinnlichkeit und dem Sinnlichen offenbart es sich nicht; denn es ist das Übersinnliche.

In der Spekulation also, und lediglich in ihr, hebt unscheinbar, und unsichtbar für gemeine Augen an, was bestimmt ist, das ganze Menschengeschlecht umzuschaffen, und statt des blossen Naturproduktes einen edlen Geist in die Sinnenwelt hinzustellen. Dass man es ihr nicht verdankt, beweist nichts gegen sie. Sie bedarf keines Dankes, und entzieht sich dem Danke. Erst nachdem das durch sie Entdeckte so verbreitet und angewendet ist, dass es sich jedem aufdringt, und jeder gezwungen ist zu glauben, es sei von jeher so gewesen; erst nachdem von einem Ersteindringen nicht mehr die Rede sein kann, indem das Entdeckte die Gestalt des ursprünglich Gegebenen angenommen; — erst dann hat die Spekulation ihr Ziel erreicht, und ihren Platz in dem Reiche der Vernunft bezahlt. Die Spekulation nützt erst dann, wenn sie nicht mehr ist.

Jeder demnach, der entweder neue Entdeckungen im Gebiete der Spekulation gemacht, oder an alten eine neue Ansicht gefunden zu haben versichert, kündigt dadurch nichts geringeres an, als ein neues Mittel, die Menschheit ihrer Bestimmung näher zu führen; und jeder, der nur über den Zweck der Vernunft nachgedacht, und das Recht sich erworben hat, in diesen Angelegenheiten mitzusprechen, ist genötigt, seine Versicherung für eine solche Ankündigung zu erkennen. — Dass der Erfinder sich die Prüfung seiner Lehre verbitte, und Glauben an sein Wort fordere, ist volle ganze Unvernunft; und daher eine an dem wirklichen Selbstdenker ganz unmögliche Erscheinung. Jeder, bei welchem, sei es auch in dem

geheimsten Winkel der Seele, ein solcher Anspruch sich findet, ist nicht nur ein verächtlicher Egoist, sondern er ist überdies ganz gewiss auch ein seichter Kopf und oberflächlicher Schwätzer. Echte Spekulation lässt sich nicht übergeben von Hand in Hand; jedes Individuum muss sie in sich selbst erzeugen. Sie lässt sich nicht annehmen auf das Wort des Meisters, und wer nur dieses hat, hat denn in der Tat auch nur ein Wort, und keinen Begriff. Nur in der Prüfung und im Ringen des Geistes mit dem Geiste erwächst der letztere auf unserm eigenen Boden.

Glauben also soll nicht, und kann nicht, aber Ernst wenigstens sollte jene Ankündigung erzeugen. Was sie zu befördern verspricht, ist von dem Werte, dass alles Übrige dagegen in Nichts verschwindet, und dass derjenige nur seine absolute Verächtlichkeit blossstellt, der irgend etwas daneben zu stellen fähig ist.

Was ist es sonach in rechtlicher und moralischer Rücksicht, wenn man eine solche Ankündigung, ohne sie gründlich geprüft und verstanden zu haben, und mit dem guten vollen Bewusstsein, dass man sie nicht verstanden hat, und seiner Sache nicht gewiss ist, öffentlich verwirft und verschreit? Wie darf derjenige, der den Wert des beabsichtigten Zweckes kennt, und für ihn begeistert ist, und wie soll er einem solchen Betragen begegnen?

Ich habe die Frage unter einer Bedingung aufgestellt, auf welche ich mich zuerst einlassen muss; ohnerachtet sie der logischen Bedeutung nach nicht das erste wäre; da ausserdem der Leser durch seine Zweifel über diesen Punkt, welche ich bei dem grössten Teil des Publikums sehr zuversichtlich voraussetzen kann, zerstreut werden, und das der logischen Ordnung nach zuerst Vorzutragende als nicht zur Sache gehörig, und unbewiesen, nur einer geringen Aufmerksamkeit würdigen dürfte.

Was ist es, fragte ich, wenn einer gewisse Äusserungen der Spekulation, mit dem guten Bewusstsein, dass er sie nicht verstanden habe, und seiner Sache nicht gewiss sei, öffentlich verwirft und verschreit? — Wie kann, werden unter hundert Lesern neunundneunzig fragen, wie kann einer über das Bewusstsein eines andern gültiger Richter sein, und diesen Richterspruch zum Prinzip seiner Behandlung desselben machen? Ja, wie kann auch nur jeder selbst über sein eigenes Bewusstsein richten? Wie der Mensch überhaupt irren kann, so kann er ja auch in der Beurteilung seiner eigenen Gewissheit irren; gründlich geprüft zu

haben ganz ehrlicher Weise glauben, ohnerachtet seine Prüfung nicht gründlich ist, gewiss und überzeugt zu sein glauben, ohnerachtet er es nicht ist. Oder, warum könnte er denn nicht selbst von einem Irrtume ehrlicher Weise überzeugt sein?

Es gereicht mir zum empfindlichsten Schmerze, zu wissen, dass ich dem grössten Teile meiner Zeitgenossen ein Paradoxon sage, wenn ich sage: Ob man gewiss sei, oder zweifele, darüber findet gar kein Irrtum statt; dieses Bewusstsein ist durch nichts vermittelt, sondern schlechthin unmittelbar. — Ferner, nur des Wahren kann man gewiss sein, und Überzeugung vom Irrtum ist unmöglich. Alle Wahrheit ist Gewissheit, und Klarheit; und aller Irrtum ist Wahn. Jedem sonach, dem ein Irrtum nachgewiesen wird, wird durch denselben Beweis zugleich der Mangel an Überzeugung nachgewiesen; und mit ihm die Möglichkeit, und die Pflicht, sich dieses Mangels bewusst zu werden. Ich sage nicht: das wirkliche Bewusstsein seines Mangels an Überzeugung, sondern nur die Möglichkeit und die Pflicht dieses Bewusstseins. — Denn es gibt Menschen, die nur wähnen; die nichts kennen, ausser dem Wahne, und alles menschliche Denken dafür halten, weil sie in sich selbst kein anderes finden. Für sie ist der Unterschied zwischen dem Gefühl der Gewissheit, und dem des Zweifels gar nicht da; weil ihnen das erstere gänzlich abgeht. Nur durch das unmittelbare Gefühl der Wahrheit erhält man einen Begriff von ihr, und vom Irrtum zugleich; so wie nur der Wachende das Wachen vom Schlafe unterscheidet. Veritas est index s u i, et f a l s i, sagt Spinoza vortrefflich. Sie für ihre Person können freilich ihres Mangels an Überzeugung nicht inne werden: denn es ist für sie keine Überzeugung; ihren Irrtum nicht entdecken: denn es ist für sie kein Irrtum, weil für sie keine Wahrheit ist. Alles menschliche Wähnen hat für sie gleichen Wert, und gleichen Unwert; das ihrige ziehen sie bloss darum vor, weil es das ihrige ist, und bestreiten das fremde, weil es nicht das ihrige ist. All ihr Eifer für gewisse Sätze ist nie etwas anderes als Eitelkeit. Sie wollen nur zeigen, dass sie auch räsonnieren können, sie wollen über Alles nur hin und her streiten, und Nichts ergründen. Ihr Leben ist ein ewiges Hin- und Hertappen und Wanken, ein Raten und wieder Raten und ein Treffen.

Wenn sie einmal in diesem Zustande sind, so sind sie freilich des Bewusstseins ihres Mangels an Überzeugung ganz unfähig. Aber sie hätten nie in diesen Zustand geraten müssen, und sie können

aus ihm herausgehen, sobald sie nur wollen. Es bedarf dazu nichts weiter, als eines einzigen Aktes der Freiheit. — Kehre nur einen Augenblick dein Auge von den Objekten deines Denkens ab und in dich selbst, so wirst du deines Zustandes dir klar bewusst werden, und ich stehe dir dafür, dass du kein Vergnügen an ihm finden wirst, dass dein Selbst etwas ganz Anderes und Höheres von dir fordern wird. Schon vermittels dieser höheren Anforderung verwandelt dein Zustand sich in ein Bewusstsein deines Zweifelns. Forsche fort, bis dein Selbst dir zuruft: Dies ist's, dabei kannst du beruhen, darauf leben und sterben! . . . Du hast dann ein unmittelbares Bewusstsein der Gewissheit und Wahrheit; und was du vorher wähntest, erscheint dir mit derselben unerschütterlichen Überzeugung als Irrtum. — Daran allein liegt's, dass du zwar über die Objekte deines Denkens wähnst und vernünftelst und deutelst; nimmer aber deiner selbst, des Denkenden in diesem Denken, gewahr wirst. Du träumst; fasse dich selbst an mit absoluter Freiheit, und du wirst erwachen.

Dieses Bewusstsein ist Pflicht; der Mensch soll mit sich selbst ins Reine kommen: es ist die Grundlage aller Pflicht, und ohne dasselbe ist überhaupt gar keine Pflicht möglich.

Dass es eine Pflicht überhaupt gebe, und was in einem besonderen Falle Pflicht sei, hat man nur durch unmittelbares, schlechthin die Überzeugung aufdrängendes Bewusstsein: es ist absolut gewiss. Wer überhaupt das Gefühl der Gewissheit nicht kennt und für wen es also gar nichts Gewisses gibt, der hat sicher den Pflichtbegriff nie gedacht; so schön er auch etwa vom Hörensagen darüber reden mag: denn hätte er ihn gedacht, so wüsste er auch, dass es Gewissheit gibt. Seine Rechtlichkeit erstreckt sich nie weiter, als seine angeborene Gutherzigkeit, seine Furcht vor Strafe und Schande und etwa sein Aberglaube. Für Pflicht um der Pflicht willen hat sein Herz nie geschlagen.

Dieselben Menschen sind denn auch freilich der Einsicht in den Wert der Wahrheit und in die Bestimmung des Menschengeschlechts nur durch Wahrheit, durch die frei, mit Ernst und Gewissenhaftigkeit aufzusuchende Wahrheit sich zu veredeln, völlig unfähig. Für sie ist alles soeben über die Bestimmung des Menschen Gesagte toter und kalter Buchstabe, ohne lebendigen und belebenden Sinn. Sie für ihre Person können freilich ihre Handlung nicht in dem Lichte erblicken, in welches wir sie sogleich stellen werden.

Aber ihre Unwissenheit ist nicht unverschuldet; sie ist verschuldet, und ihr ganzer Zustand ist eine Schuld. Sie tun denn doch, wovon sie freilich nicht wissen, dass sie es tun; und es ist keine Ungerechtigkeit, von dem Menschen zu fordern, was er sein kann, und sein soll.

Ich kann nicht hoffen, durch die wenigen Worte, die ich gesagt, sie überzeugt zu haben. So etwas lässt sich überhaupt nicht mitteilen durch Worte, sondern jeder muss es in sich selbst finden. Meine Behauptung hängt zusammen mit allem, was zwischen ihnen und mir streitig ist; und ist dasselbe, nur in einer besonderen Ansicht. Sie müssten zuerst sich selbst finden, einheimisch werden in ihrem Innern, und auf sich selbst ruhen lernen. Ehe sie dies nicht vermögen, ist ihnen überhaupt nichts wahr, sonach auch dasjenige nicht, was hier gesagt wird. Sie kann ich daher garnicht überzeugen, dass ihnen ganz recht geschieht, wenn sie behandelt werden, wie sie es werden. Um die Gerechtigkeit unserer Vorwürfe einzusehen, müssten sie schon aufgehört haben, sie zu verdienen. — Überzeugen also will ich sie nicht, weil ich das Unmögliche nicht wollen kann. Aber historisch sollen sie wenigstens wissen, dass eine Deduktion der Rechtmässigkeit, und der Pflichtmässigkeit unseres Verfahrens gegen sie existiert; und überlegen sollen sie können, welches Glied sie wohl zu leugnen gedenken. — Und mir, und allen, die darüber denken wie ich, will ich einmal diese Gründe ausführlich vorlegen. Es werden, ich weiss es, über diesen Punkt immer mehrere so denken lernen, wie wir; und diese wenigstens sollen sie verurteilen, wenn jene auch selbst über sich die Verurteilung nicht aussprechen können.

Also — was tut derjenige, der spekulative Sätze, welche er entweder nach seinem wirklichen, oder doch nach seinem möglichen und pflichtschuldigen Bewusstsein nicht gehörig geprüft, noch von ihrer Unrichtigkeit sich überzeugt hat, öffentlich verdächtig macht und verschreit?

Anm. d. Herausg.: Z 7 v. u. „jene“ habe ich gesetzt für „sie“ in Fichtes Manuskript, um die Beziehung hier deutlicher hervortreten zu lassen.

Dr. Friedrich Dannenberg.

Miscellen zu Fichtes Entwicklungsgeschichte und Biographie.

Von Hermann Nohl.

I.

Über die Quelle von Fichtes ursprünglichem Determinismus ist mancherlei hin und her vermutet worden. Dass Spinoza dabei nicht in Frage kommen könnte, wie noch in der letzten Auflage des Ueberweg-Heinze stand, musste eigentlich jedem nach der Lektüre der Briefe dieses vorsehungsgläubigen Menschen, dessen ganze Biographie von diesem seinem Jugendglauben her den dramatischen Charakter einer Reihe von merkwürdigen Fügungen behalten hat, selbstverständlich sein. Ausserdem steht aber diese Überlieferung völlig in der Luft, denn selbst Noack und Löwe behaupten nur, dass Fichte Spinoza kennen gelernt habe, nachdem er schon Determinist gewesen sei. Ich möchte glauben, dass er ihn überhaupt nur aus der Darstellung Jacobis gekannt hat. Jedenfalls — und das ist das Entscheidende — hat der Determinismus, der in seinen Schriften immer wieder als das Gegenspiel seiner eignen Freiheitslehre erscheint, nirgends etwas mit Spinoza zu tun. Und hier liegt auch das allein Interessante der ganzen Frage. Fichte hatte unter seinem Determinismus, dem Zwiespalt zwischen Kopf und Herz, wie das 18. Jahrhundert das ausdrückte, sehr gelitten, er konnte seinem Räsonnement die Bündigkeit nicht bestreiten und hat als Eiferer, der er immer war, für seine Überzeugung Proselyten zu machen gesucht, aber er hat später geleugnet, dass man bei solchem Zwiespalt überhaupt wirklich überzeugt sein könne. Seitdem ihm nun in jenen einsamen Tagen in Leipzig die Lehre von der Freiheit aufgegangen war, hat er seine Gedanken immer in der dramatischen Form der Gegenüberstellung seines erlösenden Prinzips gegenüber dem Prinzip des Determinismus dargestellt, am ausführlichsten in der Bestimmung des Menschen. Ich behaupte nun, dieser Determinismus, der in allen seinen Schriften bis in

die spätesten Jahre immer das gleiche Gefüge zeigt, ist der Determinismus seiner vorkantischen Zeit. Und das Verständnis für die Entwicklung seiner Gedanken kann man nur dann gewinnen, wenn man sich den eigentümlichen Charakter desselben ganz klar macht, weil er wesentliche Züge seiner neuen Lehre bestimmte.

Wir können dann aber auch aus Fichtes Schriften mit Leichtigkeit die literarische Quelle dieses Determinismus feststellen, bezeichnender Weise für Fichte eine ganz sekundäre, nämlich das Buch eines Leipziger Juristen Carl Ferdinand Hommel, den er vielleicht noch als Student gehört hat: „Alexander von Joch, Über Belohnung und Strafe nach türkischen Gesetzen." Bayreuth und Leipzig I. Aufl. 1770, II. Aufl. 1772. Das Buch ist nicht geistlos, man möchte sagen im Feuilletonstil des 18. Jahrhunderts geschrieben und muss damals sehr gewirkt haben. Goethe hat die zweite Auflage in den Frankfurter Gelehrten Anzeigen graziös besprochen und seine Freiheitslehre dagegen entwickelt.

Der Name Jochs erscheint zum erstenmal bei Fichte in der zweiten Auflage der Kritik aller Offenbarung, in dem neu zugefügten Abschnitt einer Theorie des Willens, die der Ausdruck seiner damaligen systematischen Überzeugungen war. (S. W. V 22): Das Bewusstsein der Selbsttätigkeit könnte nicht bloss aus dem Nichtbewusstsein der eigentlichen Ursache entstehn, sondern, wenn wir keinen andern Grund als dies Bewusstsein für die Freiheit d. h. Unabhängigkeit vom Zwang der Naturgesetze fänden, so müsste es aus dieser Täuschung entstehn." „Dann wäre die *Joch*sche Philosophie die einzig wahre und einzig konsequente: aber dann gäbe es auch gar keinen Willen, die Erscheinungen desselben wären erweisbare Täuschungen, Denken und Wollen wären nur dem Anschein nach verschieden, und der Mensch wäre eine Maschine, in der Vorstellungen in Vorstellungen eingriffen, wie in der Uhr Räder in Räder. (Gegen diese durch die bündigsten Schlüsse abzuleitenden Folgerungen ist keine Rettung, als die Anerkennung einer praktischen Vernunft)." Man bemerke, als wie absolut zwingend diese deterministische Philosophie hier angenommen wird, nur das Prinzip, aus dem sie schliesst, ist falsch. Eben das hatte er nach der Lektüre Kants seinem Schwiegervater über ihren gemeinsamen Determinismus brieflich sagen lassen. Dies Prinzip der Jochschen Philosophie wird in der sogenannten ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre (S. W. I. 439 f.) dann ausführlich eingeführt, wenn auch der Respekt vor der Bündigkeit der Schlussfolge scheinbar

nicht mehr so gross ist: „Wenn ihnen etwa ein *Alexander von Joch* sagt: Alle Dinge sind durch die Naturnotwendigkeit bestimmt, nun hangen unsre Vorstellungen ab von der Beschaffenheit der Dinge, unser Wille aber von den Vorstellungen, mithin ist alles unser Wollen durch die Naturnotwendigkeit bestimmt, und unsre Meinung von der Freiheit des Willens ist Täuschung: so ist ihnen dies ungemein verständlich und einleuchtend, unerachtet kein Menschenverstand darin ist, und sie gehen überzeugt und erstaunt über die Schärfe dieser Demonstration von dannen.“

Das ist also die immerwiederkehrende Gedankenreihe bei Joch: der Freiheitsglaube ist ein Betrug der Sinne. Ich will heisst nichts anderes, als viele kleine tief in der Natur verborgene Räder drücken auf meine Seele. Der Unterschied zwischen der körperlichen und geistigen Welt ist, dass jene durch Hebel und Schrauben und Räder, diese durch Gedanken und Vorstellungen bewegt wird. Einen eigenmächtigen Willen im Menschen gibt es nicht. Bloss zu wollen, weil man will, sein Wollen selbst zu wollen, ein im Willen selbst entspringender Wille — alles sinnlos. Es ist nichts im Willen, was nicht vorher im Verstande gewesen und nichts im Verstande, was nicht vorher in den Sinnen gewesen. So ist der Wille eingefügt in den grossen objektiven Zusammenhang. Alle Vermittlungsversuche zwischen Vernunft und Freiheit führen zu Rotwälsch. Natürlich ist ganz ein anderes Denken, ein anderes Leben und Handeln. Die Vernunftschlüsse überzeugen, aber sie sind nicht tätig. Die Eigenmächtigkeit muss als eine Fiktion betrachtet werden, aus welcher in der moralischen Welt sich viel Gutes schliessen lässt. In dieser muss sie bleiben, aber die physikalische Welt weiss nichts davon. Und auch die Vorsehung ist mit der Freiheit nicht vereinbar. In der zweiten Auflage ist dann der Hinweis auf die Bindung der Vorstellung und damit des Willens durch den Mechanismus der Associationsgesetze noch verstärkt worden. Diese Gesetze der Phantasie sind der Brunnen auch jeder Schlussrede, die Phantasie stellt einen Satz neben den andern und so entsteht Irrtum und Wahrheit. Die Funktion der Reue, Strafe wird nicht ungeschickt begründet. Man kann Hommel Leibnizianer nennen. Im Anhang sucht er für seinen Determinismus eine metaphysische Unterlage in einer Art Monadenlehre. Die Materie hat keine Kraft zum Denken, denn wenn sie gleich aus lauter denkenden Dingen besteht, so kann doch ein zusammengesetztes Ding niemals ein Ich werden. Er leitet dann die Empfindung als Widerstand

der einfachen Monade ab, als welcher das einzige ist, so als selbst-tätig angesehn werden kann. Was in der Monade zu der Zeit, da sie widersteht, innerlich vorgeht, nenne ich Empfindung. Die Empfindung ist entweder angenehm oder unangenehm, das Wollen ist nicht die Wirkung einer angenehmen Empfindung, sondern vielmehr die angenehme Empfindung selbst. Man darf sich daher nicht einbilden, als ob die Seele aus Verstand und Wille als zwei unterschiedenen Substanzen bestehe. Die Trennung geschieht nur aus logischen Rücksichten zum Zweck leichterer Rede.

Ein ausführlicher Nachweis, wie wirksam das Hommelsche Buch in Fichtes Gedankenleben, auch mit seinen Vergleichen und Beispielen gewesen ist — man vergleiche z. B. das erste Buch der Bestimmung des Menschen —, wie es ihm Zeit seines Lebens immer von neuem das Material für die Darstellung des Determinismus hat abgeben müssen — ein merkwürdiger Beitrag für die Art seines Denkens und ein Zeichen, mit wie wenig dieser Mann, ähnlich wie Schiller, zu arbeiten verstand — ginge über den Rahmen dieser Notiz hinaus. Nur auf einzelnes will ich noch hinweisen. Fichtes charakteristischer Gedanke von der Freiheit auch im Denken, der schon mit aller Energie in den Beiträgen erscheint, und sein Kampf gegen das sich von den Associationen Treibenlassen, ist vermutlich im Gegensatz zu Joch gefunden worden. Bei Joch ging ihm wohl auf, dass der Gedanke des Ich überhaupt nicht kausal von aussen erzeugt sein kann, also spontanes Denken verlangt. Vor allem aber ist ihm von diesem Buch aus die Aufgabe entstanden, statt den Willen vom Wissen, das Wissen vom Willen abhängig zu machen, das Sein vom Tun. (Z. B. Sittenlehre S. W. IV S. 54: Ich bin wirklich frei, ist der erste Glaubensartikel, der uns den Übergang in eine intelligible Welt bahnt. Das Tun ist nicht aus dem Sein abzuleiten, weil das erstere dadurch in Schein verwandelt würde, aber ich darf es nicht für Schein halten, vielmehr ist das Sein aus dem Tun abzuleiten). Diese bei ihm immer wiederkehrende Umdrehung erscheint am deutlichsten als vom Hommelschen Buche aus bestimmt in der sogenannten Staatslehre von 1813, also noch im letzten Jahr seines Lebens, so zähe Wurzeln hatte es in seinen Gedanken. (S. W. IV 383). „Nun kann der Mensch handeln, getrieben durch irgend ein über ihm waltendes Gesetz, das ihm verborgen ist. Es ist klar, dass in diesem Fall er gar nicht handelt, nicht frei ist. Ich ist nur Glied in der Kette der Naturnotwendigkeit. Denken Sie eine Pflanze, geben Sie ihr

Bewusstsein, und das Gesetz bleibe ihr verborgen, so denkt sie, sie entwickle sich mit Freiheit" (das Bild bei Joch S. 60)." „Es haben Räsonneurs die menschliche Freiheit geläugnet, als Beispiel eine Kugel anführend, mit Selbstbewusstsein ausgestattet. Sie steht, beweget nun die Tafel, so entsteht in ihr die Neigung sich herunterzubewegen. Es ist ganz klar und unter der Voraussetzung der bewusstlosen Kräfte ganz richtig: der Mensch ist auch nur ein Glied in der Reihe der Naturkräfte". Joch hat das Bild der Kugel auf dem Brett, das von einer aus den Wolken greifenden Hand gehoben wird, als Vignette auf seinem Titel, die ausführliche Erklärung des Bildes 1. Aufl. S. 46. Fichte fährt dann fort: Auf Unbekanntschaft mit der treibenden Kraft beruhe das Bewusstsein der Freiheit. Wenn jene nun erkannt würde und ihr Gesetz, wäre dadurch Freiheit gewonnen? Offenbar nicht usw. Darauf gehen eben alle jene Räsonnements aus. Wer eine absolute Natur behauptet, der kann höchstens der Intelligenz das Zusehen lassen. So muss das Ich oder Wille selbst die absolute Naturkraft sein. Keine Natur und kein Sein ausser durch den Willen. Frei absolut schöpferisch ist nur der, dessen Handeln solche Begriffe zugrunde liegen, die nicht stammen aus der Sphäre des gegebenen Seins. Und noch einmal erscheint der Jochsche Determinismus in der Staatslehre, S. 460: „Bahnen wir uns den Weg und leiten uns ein durch strenge Scheidung unsrer Lehre von der Freiheit von dem philosophischen System der gegebenen Dinge, die Iche als solche Dinge mit eingeschlossen." „Die körperlichen Dinge, zuvörderst untereinander in Wechselwirkung stehend nach einem Gesetz, sind wiederum zugleich die absolut durch dasselbe Gesetz bestimmten Gründe der Vorstellungen in den Ichen, und die Vorstellungen wieder Gründe ihrer Handlungen." „In dem Begriff des Seins haben jene ganz recht, darüber wollen wir sie ja nicht bestreiten. Es ist der absolute Verstandsbegriff. Nur dass sie in ihrer Blindheit nicht merken, dass dies ja ein angeschautes Sein."

Endlich sei noch eine letzte Belegstelle beigebracht aus den Einleitungsvorlesungen von 1813 N. W. I 37. „Die so argumentieren, haben zum Teil eingesehn, dass ja das Tun durch das Wissen bedingt sei, dass keiner hinauskönne über sein Wissen und seine Überzeugung. Wenn nun ferner das Wissen abhängt von dem Einfluss der Dinge, hätten wir durchaus keine eigentliche Freiheit, sondern diese wäre nur Schein, der sich vielleicht auch erklären liesse, und der von einigen unter ihnen auch sehr gut

erklärt wird: das System des Determinismus; konsequenter Leibniz: Wolfianismus (es ist ein handgreiflicher Zirkel, reale, die Dinge absolut bestimmende Freiheit anzunehmen und doch ein durch die Dinge selbst bedingtes und so wiederum die Freiheit bestimmendes Wissen)". Bis zuletzt ist ihm so der Jochsche Beweisgang, abgesehen vom Prinzip, als der einzig konsequente erschienen. Durch Jacobi war ihm wohl Spinoza als der entscheidende Repräsentant der so leidenschaftlich bekämpften Anschauung näher gebracht worden, aber wo er den Determinismus entwickelte, dachte er immer an das in seiner Studentenzeit erlebte Buch des „Alexander von Joch".

II.

Man muss die Broschürenliteratur des Jahres 1799 durchgesehen haben, wenn man die Aufregung, die der Fichtische Atheismusstreit damals in Deutschland hervorgerufen hat und die für die Entwicklung der Religiosität in Deutschland nicht unterschätzt werden darf, in ihrer Ausdehnung kennen lernen will. Wohl die ekelhafteste Erscheinung des Jahres ist ein anonymes [1]) Buch: „Die Erscheinungen des Engels Gabriel oder der Engel Gabriel und Johann Gottlieb Fichte. Im siebenten Jahr der Fichtischen Offenbarungen," das sehen lässt, in welcher gemeinen Weise dem verfolgten Manne damals zugesetzt wurde. Das Widerwärtigste an ihm aber ist, dass es augenscheinlich von jemand stammt, der Fichte seit langen Jahren aus der Nähe kannte, und so findet sich unter dem Haufen Schmutz, mit dem der Gestürzte beworfen wird, eine Reihe von Nachrichten, vor allem aus seinen Jugendjahren, von denen wir sonst so wenig wissen, die von Interesse für seine Biographie sind. Ich notiere, was mir trotz der verlogenen Gehässigkeit des Schreibers glaublich erscheint.

Als Kind habe er einen erstaunlichen Trotz und einen unaustilgbaren Hang zum Schreien besessen, weshalb ihn seine Mutter oft im Unwillen den „krummbeinigten Schreier" nannte. Kaum zwei Jahre alt, wagte er es schon sich seiner Mutter zu widersetzen und diese musste daher oft den Vater zu Hilfe nehmen. In der Schulpforte hätten ihn seine Lehrer einen trotzigen und boshaften Buben genannt, bei dem alle vernünftigen Vorstellungen fruchtlos seien und Fichte habe ungewöhnlich viel Prügel bekommen, was aber wenig geholfen habe, denn er blieb, wenn er sich grade

[1]) In dem unten erwähnten Büchlein wird es einem Melchior Götz zugeschrieben.

auf der Erde befand, wohin er sich zuweilen, aus Trotz, sagten die Lehrer, zu legen und zu wälzen pflegte, wohl einen halben Tag so liegen, ohne dass ihn die heftigsten Schläge zum Aufstehen bewegen konnten. Als er dann selber Geselle geworden sei und nun gegen die Kleinen Zwangsrecht ausüben durfte, hätten diese allemal gezittert wenn sie ihn sahen oder rufen hörten, weil er bei der geringsten Unachtsamkeit gleich schlug. Von den Grossen war er nicht gefürchtet, weil sie stärker waren. Immer im Kampf zog er immer den Kürzern; aber diese Niederlagen schreckten ihn nicht ab. In der wissenschaftlichen Kultur hätten ihm die Lehrer ein sehr schlechtes Zeugnis gegeben. Besonders zeigte er einen grossen Widerwillen gegen alte Sprachen und die lateinische war ihm so verhasst, dass er ein Gelübde tat, nie in derselben weder zu schreiben, noch zu sprechen.

Es wird dann seine Lebensweise auf den Universitäten Jena, Leipzig und Wittenberg geschildert. Damit wird Fichtes Angabe, dass er in Wittenberg studiert habe, bestätigt, wenn er auch dort nicht immatrikuliert gewesen ist, wie Medicus festgestellt hat. Kollegs habe er aber als Student nicht gehört. In seinen Hauslehrerstellen später habe er immer wechseln müssen, wegen seiner Halsstarrigkeit, Rechthaberei und Heftigkeit. Vor der Kritik aller Offenbarung habe er eine Erklärung des Katechismus Lutheri geschrieben und drucken lassen wollen, der Verleger habe sie aber, obwohl er nur zwei Taler für den Bogen verlangte, nicht angenommen, ebenso sei es ihm mit einer kleinen ökonomischen Schrift gegangen (gemeint ist wohl die über den Büchernachdruck?). Die Behauptung von seinen Ausschweifungen als Student halte ich für erlogen.

Als Fichte seinem engern Kollegen Ulrich Besuch gemacht habe, bei dem er als Student Logik und Metaphysik gehört hatte, soll er gesagt haben: „Ich habe von Ihnen nichts gelernt." Das aber dann nachher dahin erklärt: er habe soviel gelernt, dass der Philosoph eigentlich nichts lernen könne von andern. Der Hofrat Gruner wird als sein unversöhnlichster Feind bezeichnet.

Sein Äusseres wird geschildert: ganz schwarz an Kopf und Bart, eine mehr kleine als grosse, etwas untersetzte und stämmige Figur, sehr starke und markierte Gesichtszüge, breite Schultern und starke Beine, die sich den schiefen etwas nähern. Ganz amüsant ist übrigens seine Beschreibung in dem Büchlein: „Vertraute unpartheiische Briefe über Fichtes Aufenthalt in Jena 1799," aus dem Noack (z. B. 303—307) seine Schilderung der Wirkung Fichtes

in der kleinen Stadt auf Studenten und Gesellschaft übernommen hat: „Der kleine, trotzige Mensch auf dem Katheder“, „Wenn er steht, so scheint er auf dem Platze eingewurzelt zu sein“, „die auffallende Ehrlichkeit in seinem Auge“, sein „etwas greller Tenor“ und der „scharfe Akzent auf seinen Worten“.

III.

Den nachfolgenden Brief verdanke ich der Freundlichkeit meines lieben alten Lehrers Prof. Dr. Emil Fichte in Berlin, eines Mannes übrigens, der mit seinem Grossonkel nicht nur die grosse äussere Ähnlichkeit gemein hat und in dessen Familiennotizen ich als Beweis für die schwedische Abkunft der Familie den echt fichtischen Gedankengang fand, dass er die Wahrheit liebe, dass sein Vater und Grossvater von Grund aus wahrhaftige Männer gewesen seien und dass man darum der Familientradition trauen dürfe. Der Brief ist von dem Sohn Johann Lobegotts, eines Bruders des Philosophen, der in Finsterwalde lebte, geschrieben. Der Sohn war Maurer. Es ist unnötig, den Brief zu erläutern, der in seiner Naivität für sich selber spricht. Das Beispiel, von dem der sterbende Mann so oft redete, war doch wohl das Beispiel, das er selber geben wollte. Anzumerken ist noch, dass der Sonnabend der 29. war, damit also der Todestag Fichtes der Biographie des Sohnes gegenüber entgiltig festgelegt ist. (vgl. die Notiz von H. Scholz in der Tägl. Rundschau vom 1/3 1911).

Berlin 31. 1. 1814.

Liebe Eltern, Ich halte es jetzt für meine Schuldigkeit, Ihnen sogleich zu schreiben, aber weil es Ihnen keine Freude machen wird, so thue ich es mit einem inneren Schauder, es betrifft zwar meiner Gesundheit und unser Wohlsein nicht, aber doch ist es Ihnen gewiss keine angenehme Nachricht. Ich habe Ihnen doch im vorigen Brief geschrieben, dass der Herr Professor krank war, schon gleich nach Neujahr traf dies Haus ein wahres Unglück, die Frau Professorin wurde krank und zwar an Nervenfieber, man vermutete nichts geringeres als ihren Tod, aber Gott wollte es anders, sie war kaum aus der grössten Gefahr, so legte sich der Herr Professor, es war etwa am 17. des Monats, als er schwer krank wurde, den Sonntag wurde es recht schlimm und er fantasierte und sprach viel von Franzosen und Deutschen, redete oft von einem Beispiel und wenn er auf den Grund gefragt wurde, so war alles nichts. Den Abend wurde er gebadet und das Wasser,

so warm es auch war, war ihm doch zu kalt. Den Montag wurde das Baden noch einmal vorgenommen, den Dienstag Nachts sollte die grösste Gefahr sein, aber es schien als wenn es sich besserte und wir dachten in unsern Gedanken, weil wir es wünschten, er hätte alles überstanden, aber den Freitag Abend wurde er zusehend schwächer und starb zu unserm grössten Leidwesen den Sonnabend Früh 5 Uhr. Ich habe zwar die Nacht nicht bei ihm gewacht, aber dort geschlafen und des Tags wohl 30 mal in die Apotheke gelaufen. Auch die Frau Professor liegt noch im Bett und konnte ihn in seiner Krankheit nicht einmal sehn, sie tröstet mit Gott und jetzt kömmt es ihr gewiss recht zu pass, dass sie immer gottesfürchtig war. Sie wird jetzt ihre Wirtschaft anders einrichten, aus dem Speisehause essen und auch Hannchen wird sie an einen andern Ort bringen. So wenig er mir auch half, so war er doch ümmer gut und ich hatte doch wenigstens einen Verwandten zu dem ich hätte können Zuflucht nehmen. Er konnte auch nicht wie er wollte, denn sie sind wie ich jetzt von Hannchen gehört habe, noch an ein paar Orten etwas schuldig, haben aber auch an einem Ort etwas verborgt, wo sie nichts wieder kriegen werden. Es jammert mir um so mehr, da ich sehe dass er gern mehr gethan hätte aber auch nicht konnte und sie können gewiss glauben, ganz Berlin, so gross es auch ist, war mir zu enge, ich habe jetzt seinen Leichenzug mitangesehn, die Studenten gingen hinter dem Sarg, dann folgten 26 Kutschen, ein Professor hielt ihm am Grab eine schöne Rede, sein Tod hat vermutlich das viele Anstrengen seines Kopfes so schnell verursacht. Die Frau Professor wird jetzt schon anfangen Möbels zu verkaufen und mir will sie, wenn sie wieder aufstehn kann, etwas für meine Mühe geben. Schreiben Sie mir ja mit erstem Posttag wieder und besorgen sie, wenn es möglich recht viel Arbeit, denn es könnte wohl zum Sommer mit der Soldatenwirtschaft anders kommen, denn die Fremden leben hier sehr in Furcht und habe mir wegen des Tods des Herrn Prof. auch mehr zu fürchten. Wegen den Rock habe ich Ihnen schon geschrieben, dass es ein Oberrock werden soll. Leben sie wohl. Ich wünsche Ihnen von ganzem Herzen alles Wohlergehen und besonders Gesundheit und ein langes Leben, denn es wäre mir gewiss ein grösser Schreck als dem Hermann, welcher soviel Fassung hat, dass er gleich nach seines Vaters Begräbnis in das Kollega ging Ihr Sohn

Johann Gottfried Fichte.

Die deutsche Philosophie im Jahre 1910.[1])

Von Privatdozent Dr. Oscar Ewald.

Wer die Haupterscheinungen deutscher Philosophie innerhalb der letzten Jahre mit Aufmerksamkeit verfolgt hat, wem es gelungen ist, ihre Mannigfaltigkeit auf bestimmte Grundmotive zurückzuführen, für den bietet die Philosophie des Jahres 1910 wohl viel Anregendes aber wenig eigentlich Überraschendes. Allerdings, die zeitliche Folge deckt sich niemals völlig mit der logischen; die Gegenwart geht aus der Vergangenheit nicht mit derselben durchsichtigen Notwendigkeit hervor, mit der sich aus den Prämissen die Konsequenz ergibt; in der Rationalität des Geschehens ist immer irgend eine Lücke. Dieser irrationale Faktor wird aber begreiflicherweise dort am geringsten, wo die Gebilde, deren Zusammenhang und gesetzmässige Sukzession untersucht werden soll, ihrem Inhalte nach selber logische Prägung tragen. Dem Philosophen der Historie steht in den Taten und Schicksalen der Menschheit eine dunkle spröde Materie gegenüber, die er in reine Begrifflichkeit auflösen soll; der Historiker der Philosophie hingegen bearbeitet ein Gebiet, dessen einzelne Gestaltungen selbst schon begrifflich geformt sind; worüber er reflektiert, das ist nichts Unmittelbares, Tatsächliches und Sinnliches, sondern selbst schon ein Produkt der Besinnung und Reflektion über die Tatsachen. Der Masstab und der gemessene Gegenstand sind hier nicht wie in der Philosophie der Geschichte verschiedenartig, sie sind von gleichem Wesensstoffe.

Wenn man nun, wie wir es hier tun, die Geschichte der Philosophie in ganz kleine Stadien zerlegt, wenn man die Entwicklung gleichsam an den Jahresringen studiert, die sich am Stamm des menschlichen Denkens bilden, dann werden die mannigfaltigen Zusammenhänge noch deutlicher, weil zu der logischen auch die

[1]) Anm. d. Redaktion: Wir verweisen auf unsere dem ersten Jahresbericht (Bd. XII) beigefügte Notiz.

kausale Bedingtheit tritt, zu der inneren Verkettung der Ideen die äussere Wirkung des einen Denkers auf den anderen, die sich der mechanischen Fortpflanzung einer Bewegung durch Druck oder Stoss vergleichen lässt. Man könnte dementsprechend von einer objektiven und einer subjektiven Kontinuität reden. Erst indem wir beides berücksichtigen, vertieft sich unser Einblick in die Eigenart jenes Entwicklungs-prozesses, den wir hier in seinem allmähligen Stufenbau zu verfolgen haben.

Auch die Produktion des Jahres 1910 trägt wie die der letztvergangenen Jahre das Gepräge dieser doppelten Gesetzmässigkeit, der logischen und der kausalen. Sie erscheint in ihren Grundmotiven verhältnismässig durchsichtig; durchsichtiger noch in der Herkunft und dem Aufbau dieser Motive. Auf der einen Seite die philosophische Analyse, die in Erkenntnistheorie und Logik zu einer immer feineren Sichtung und Sonderung der einzelnen Elemente des Denkens führt, die das Prinzip der Begrenzung und Unterscheidung vertritt; auf der anderen Seite Ansätze — noch immer nicht viel mehr als Ansätze — zu einer neuen metaphysischen Synthese alles Seienden. Der Grundmangel der gegenwärtigen Philosophie liegt darin, dass diese beiden Funktionen, die analytische und synthetische, aus deren organischer Verbindung und Durchdringung erst eine grosse Weltanschauung hervorgehen kann, nicht ineinandergreifen, sondern isoliert, jede für sich, ihre Ziele verfolgen. So droht die Analyse, welche in der fortschreitenden Feinheit ihrer Distinktionen Erstaunliches leistet, des positiven Inhaltes verlustig zu werden und sich in ein Formenspiel zu verlieren: während umgekehrt die Synthese noch der kritischen Formung entbehrt und so ihren Ergebnissen nicht die letzte Solidität und Überzeugungskraft zu bieten vermag. Und dennoch ist gerade jene Epoche, die auf die deutsche Philosophie der Gegenwart den stärksten Einfluss ausübt, die Epoche des kritischen Idealismus von Kant bis Hegel, vorbildlich für die Vereinigung beider Betrachtungsarten. Vielleicht ist die erneute, sich fortwährend steigernde Bedeutung, die Hegel, der grosse Dialektiker und der grosse Systematiker, sowohl für die moderne Erkenntnistheorie und Logik als auch für die moderne Metaphysik gewonnen hat, ein günstiges Zeichen dafür, dass die zwei Grundkräfte des philosophischen Denkens wieder nach einem Punkte inniger Verbindung zu streben beginnen. Darum ist es bezeichnend, dass die nachhaltigsten Einflüsse gegen-

wärtig von solchen Denkern ausgehen, die auf erkenntnistheoretischer Grundlage den Aufbau eines Systems universaler Welterkenntnis versuchen; es genügt auf Henri Bergson hinzuweisen. Hingegen ist die neuromantische Bewegung aus dem gleichen Grunde zu keinem positiven Ergebnisse gelangt, der schon das Schicksal der philosophischen Romantik, welche in Schelling und Novalis gipfelte, entschied: der ungestüme metaphysische Gestaltungstrieb ermangelte der logischen Durchdringung und Meisterung des Stoffes bis ins Einzelne und Letzte, die ihm die sichere Richtung und Linienführung hätte vorzeichnen können. Alles romantische Philosophieren ist ebenso wie die einseitige Erkenntnistheorie erst ein vorbereitendes Stadium der wahren Weltanschauung, die nicht jenseits ihrer verläuft, sie aber in eine höhere Einheit aufhebt. — So wenig die neueste deutsche Philosophie die Orientierung an Kant aufgegeben hat, es lässt sich nicht verhehlen, dass sogar bei jenen Denkern, welche diesen Anschluss früher strenge gewahrt haben, sich eine Wendung vollzieht, die über den Rahmen des historischen und neukantischen Kritizismus hinausstrebt: und zwar nach einer der beiden Richtungen, die ich früher angedeutet habe. Entweder nach der Richtung der Logik oder nach der der Metaphysik; die enge Verbindung, die der Transzendentalismus zwischen der Betrachtung der Denkgesetze und der Seinsgesetze stiftet, die das eigentümliche Kennzeichen und die historische Bedeutung dieser Philosophie bildet, wird abermals zu gunsten des Denkens oder zu gunsten des Seins gelockert. Die strenge Objektivität, die Kant in einer begrifflichen kategorialen Durchdringung der Tatsachenwelt, der Phänomene gesucht hatte, wird von den einen zurück in den Denkakt, von den anderen über die Phänomene hinaus in eine metaphysische Wirklichkeit verlegt. Diese Wendung tritt einem mit gesteigerter Deutlichkeit vor Augen, wenn man die Wirksamkeit strengerer Kantianer, sofern sie noch in unsere Tage hineinragt, betrachtet. Eine dankenswerte Gelegenheit hierzu bietet uns das Festheft der Kantstudien zu Otto Liebmann's 70. Geburtstag. Eine Reihe angesehener Denker hat sich hier vereinigt, dem verdienstvollen Forscher durch eine kritisch vertiefte Darstellung der Hauptpunkte seiner Lehre die schönste Ehrung zu bereiten. Eine allgemeine Charakteristik Liebmann's gibt der einleitende Aufsatz Windelband's, der Liebmann den treuesten aller Kantianer nennt. Schon in seiner ersten Schrift „Kant und die Epigonen“ verwarf er die metaphysischen Weiterbildungen der Vernunftkritik ebenso

wie den naiven Materialismus und forderte die Rückkehr zum Meister selber. Und noch mehr als in den positiven Resultaten kommt diese Anhängerschaft in der gedanklichen Haltung zum Ausdruck, die Liebmann stets bewahrt hat. Sein Verfahren ist das einer strengen Grenzbetrachtung: anstatt die Probleme mehr oder weniger dogmatisch in eine Lösung münden zu lassen, geht er zu ihren Quellen zurück, sucht er ihren Sinn zu analysieren und in solcher Analyse das Mass ihrer Beantwortbarkeit zu gewinnen. So wenig Liebmann dem Relativismus huldigt, sein Standpunkt ist dennoch ein anthropologischer, sein Erkenntnisbegriff auf die spezifisch menschlichen Bewusstseinsformen eingeschränkt, — darüber hinaus gibt es blos Annahmen, vage Hypothesen, aber keine Wissensinhalte.

Genauer werden Liebmann's einzelne Theorien in den folgenden Aufsätzen dargestellt. Über seine Erkenntnislehre schreibt Adickes, über seinen Kampf mit dem Empirismus Hugo Falkenheim, über seine Behandlung des Verhältnisses von Philosophie und Mathematik Walter Kinkel, über seine Lehre vom Organismus Hans Driesch, über seine Kritik der Lehre vom psycho-physischen Parallelismus Richard Hönigswald, über seine Stellung zum Kritizismus und zur Naturphilosophie Bruno Bauch und schliesslich über Otto Liebmann als Dichter Fritz Medicus. Hier ist unter anderem die Beziehung bemerkenswert, in der Liebmann nach der Darstellung Driesch' zum Neo-Vitalismus steht. Er hat mit kritischem Tiefblick von Anbeginn das teleologische Moment erkannt, das auch im Darwinismus unausgesprochen enthalten ist. Dabei ist Liebmann kein entschiedener Vitalist; wiewohl er einsieht, dass der Organismus nicht anders zu erklären ist, als unter dem Gesichtspunkt der Zweckmässigkeit, bleibt es in der Schwebe, ob er hierunter ein blos heuristisches Prinzip oder eine wirkliche Überwindung der mechanistischen Biologie versteht; ob er im Zweckbegriff mit Kant eine blos regulative oder eine konstitutive Kategorie erblickt, die auf eine in der lebendigen Materie wirksame Entelechie hinweist. Deutlicher zeichnet er die Grenzen der mechanischen Auffassung in seiner Behandlung des psycho-physischen Parallelismus. Gerade der Einheit des Bewusstseins, die alles seelische Leben im Tiefsten ermöglicht, mangelt jedes physiologische Substrat. Von ihr ist wieder das B e w u s s t s e i n dieser Einheit zu unterscheiden, das wie alles Bewusstsein ein in der Zeit verlaufender Prozess ist und als solcher physiologische Parallelen haben kann. Hönigswald

schliesst sich in der Wiedergabe dieser Liebmann'schen Lehre allerdings dem Standpunkte Rickerts an, wonach diese höchste Einheit des Bewusstseins dem erkenntnistheoretischen Subjekte gleichgesetzt wird, welches, wie schon sein Name besagt, nicht mehr psychologische Realität, sondern logische Konstruktion ist. Dieser Gedankengang scheint mir indessen ausser Acht zu lassen, dass die Einheit des Bewusstseins als Grundbedingung der seelischen Realität selbst etwas Reales sein muss, da durch eine logische Prämisse wiederum nur eine logische Konsequenz, nicht aber ein Stück Wirklichkeit bedingt sein kann. Das inhaltsleere Subjekt kann, sofern es als reiner Beziehungspunkt der psychischen Phänomene durch Abstraktion von diesen gewonnen wurde, eine erkenntnistheoretische, logische Form genannt werden, sofern es aber als lebendige Einheit den Zusammenhang des Seelenlebens ermöglicht, darf es nicht von der Realität abgelöst werden. Ebensowenig kann man den Satz der Kausalität als Ursache einer Veränderung betrachten. Wenn das Ich kein Analogon im Physischen findet, so heisst dies, dass der Parallelismus eben in den Grundlagen des Seelischen eine Lücke aufweist.

Der Begriff der Erkenntnisgrenze, den Liebmann mit Kant zur Direktive des Philosophierens gewählt hat, ist allerdings geeignet, vor phantastischen und dogmatischen Ausschweifungen zu bewahren, aber er leidet dennoch in der anthropologischen Wendung, die ihm hier gegeben wird, an einem immanenten Widerspruche. Der Satz, dass all unser Erkennen an die Relativität menschlicher Erkenntnisformen gebunden ist, setzt doch seinerseits voraus, dass wir im Besitze eines absoluten Masses sind, an welchem wir diese Realität bestimmen können. Um von einer Grenze reden zu können, müssen wir nicht allein die diesseitige Sphäre, sondern auch das Jenseits der Grenze irgendwie erfassen. Konsequent durchgeführt, hebt sich das Prinzip der erkenntnistheoretischen Relativität und Begrenztheit von selbst auf. Es beruht auf einem einseitigen Subjektivismus, der, anstatt in der Weltbetrachtung vom Ganzen auszugehen und aus ihm das Einzelne zu erklären, vom Einzelnen zum Ganzen gelangen möchte. Es ist deshalb unmöglich, die Struktur des Weltbegriffes aus der Organisation des menschlichen Geistes zu erklären, weil diese als ein Komplex von Tatsachen, ebenso wie der menschliche Körper, sich innerhalb des Weltganzen als ein Teil von ihm entfaltet — und ihm sonach nicht zugrundegelegt werden kann. Es ist doch

offenbar unmöglich, die Schwierigkeiten und Antinomien, die sich für die philosophische Durchdringung der Totalität aller Phänomene ergeben, aus einem beschränkten Querschnitt dieser Totalität, wie es das Subjekt und seine Organisation ist, zu erklären. Wir werden im Weiteren sehen, dass es die Einsicht in diese Schwäche des subjektivierenden Kritizismus ist, die auch in unserer Zeit das einzige erkenntnistheoretisch berechtigte Motiv des Überganges von Kant zu Fichte und Hegel darstellt.

Unter den Beiträgen der Kantstudien hebe ich ausserdem einen Aufsatz von Geissler über „Kants Antinomien und das Wesen des Unendlichen“ hervor, in welchem der Verfasser den Versuch unternimmt, die Antinomienlehre durch seine neue Auffassung des Unendlichen, die sogenannte Weitenbehaftung, einer von Kant mehr in der Methode als im Resultat abweichenden Lösung entgegenzuführen.

Von den Ergänzungsheften der Kantstudien, die im abgelaufenen Jahre erschienen sind, nenne ich „Kant-Reinhold-Fichte, Studien zur Geschichte des Transzendentalbegriffes“ von Max v. Zynda, „Die theoretischen Grundlagen der Schillerschen Philosophie“ von Berta Mugdan, „Die indirekten Beweise des transzendentalen Idealismus“ von Dr. Swetomir Ristitsch, „Die erste Antinomie Kants und der Pantheismus“ von Charles Hansen Toll, „Aenesidem-Schulze, der Gegner Kants und seine Bedeutung im Neukantianismus“ von Heinrich Wiegershausen.

Dem Gedankenkreise des Neukantianismus gehört ferner ein neues, grossangelegtes Werk von Ernst Cassirer an, „Substanzbegriff und Funktionsbegriff“, Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik, (Verlag von Bruno Cassirer, Berlin 1910, S. VII u. 459), das sich in zwei Teile gliedert, in eine Untersuchung über die Dingbegriffe und Relationsbegriffe und in eine Untersuchung über das System der Relationsbegriffe und das Problem der Wirklichkeit. Cassirer geht hier von jenem Gebiete aus, das als das tiefste Fundament des Erkennens und des Denkens betrachtet werden muss, der formalen Logik, und zeigt, dass dieselbe, namentlich ihr wichtigster Punkt, die Theorie der Begriffsbildung, die Auffassung vom Wesen und Ursprung des Begriffes, die in ihrer durch Aristoteles festgelegten Form noch einem Kant als unumstössliche Wahrheit bestand, mit den Prinzipien wissenschaftlichen Weltbegreifens nicht mehr vereinbar ist. Nicht allein die Mathematik, sondern auch die einzelnen Zweige der Naturforschung wollen sich dem Schema dieser

Theorie schlechterdings nicht einfügen. Ihr Grundirrtum liegt in der Lehre, dass Begriffe durch Abstraktion entstehn. Sehr mit Recht weist Cassirer darauf hin, dass diese Auffassung, wie überhaupt die Struktur der formalen Logik, nicht losgelöst von aller inhaltlichen Wirklichkeitserkenntnis sich entwickelt, sondern im engsten Zusammenhang mit derselben. Die Ziele des Erkennens reflektieren sich gleichsam nach rückwärts in der Auffassung, die man von den obersten Voraussetzungen des Denkens hat. So ist die Abstraktionstheorie des Aristoteles von der Besonderheit seiner Metaphysik in unmittelbarer Abhängigkeit. Wie aus den einzelnen Dingen durch Abstraktion, d. h. durch Weglöschung der individuellen Merkmale, die Artbegriffe und Gattungsbegriffe hervorgehen, so gliedert sich im Sein die Stufenreihe und der Aufbau der Substanzen. Das moderne Weltbild hat eben eine ganz andere Gestalt angenommen als das aristotelische und damit sind auch die obersten Voraussetzungen der Abstraktionslogik hinfällig geworden. Nichtsdestoweniger hat sich letztere mit einer Zähigkeit im philosophischen Bewusstsein fixiert, die sogar in der gegen die abstrakten Begriffe gerichteten psychologischen Kritik Berkeley's sichtbar wird. Auch nach seiner Erklärung entstehen Begriffe durch Vergleichung und Heraussonderung gemeinsamer Merkmale und der wesentliche Unterschied erstreckt sich darauf, dass diese Vergleichung nicht mehr an den äusseren Dingen, sondern an den Vorstellungen vollzogen wird. Der Grundfehler dieser ganzen Auffassung, die durch die letzten Ausläufer des Nominalismus, zumal durch John Stuart Mill, sich bis in unsere Zeit erhalten hat, besteht nun, wie hier sehr richtig gezeigt wird, darin, dass ein positives und produktives Verfahren, wie das der Bildung von Begriffen, auf einen rein negativen Entstehungsgrund zurückgeführt wird. Alles Abstrahieren ist ja letzten Endes, insbesondere wo es in psychologische Beleuchtung gerückt wird, ein Weglassen, ein Vergessen von Merkmalen und zwar der individuell unterschiedenen Merkmale, wogegen der häufiger reproduzierte und deshalb im Gedächtnis verbleibende Rest der gemeinsamen Inhalte zum Begriffe gefrieren soll. Die kraftvollste Betätigung des Intellektes, die sich im begrifflichen Denken äussert, wird hier aus einer Schwäche desselben, seiner Unfähigkeit, das Einzelne als solches festzuhalten, hergeleitet. Es genügt aber ein Blick auf die Mathematik, um die Unhaltbarkeit, wenigstens die Relativität dieser Erklärung überzeugend darzulegen. Weit entfernt, aus einer Mannigfaltigkeit von Eindrücken hervorzugehen, bezeich-

nen die mathematischen Begriffe vielmehr eine konstruktive Einheit, aus der durch fortschreitende Synthese erst eine systematisch geordnete Mannigfaltigkeit erwächst. Der Versuch, auch die mathematischen Gebilde durch Abstraktion aus der Erfahrung entspringen zu lassen, wird durch die schon von Plato erkannte Tatsache widerlegt, dass es in der sinnlichen Erfahrung gar keine Analogien dieser Gebilde, dass es in ihr z. B. keinen Punkt, keine Linie ohne Breite, keine Fläche ohne Tiefendimension gibt. Aber auch im Felde rein empirischer Begriffe muss betont werden, dass ihr Ursprung aus einer Gemeinsamkeit von Eindrücken blos dann möglich ist, wenn diese Gemeinsamkeit durch einen Akt der Identifikation festgestellt wird. Es kommt mithin nicht blos auf die verglichenen, überhaupt beziehbaren Inhalte an, sondern auf die Tätigkeit des Vergleichens und Beziehens, auf ein erzeugendes Prinzip der Begriffsbildung, das keineswegs immer ein solches der Ähnlichkeit und Vergleichung sein muss. Es werden vermöge dieses Prinzipes die einzelnen Momente des Gegebenen nach verschiedenen Richtungen durchlaufen und die hieraus sich ergebende Reihenbildung ist zugleich der Weg, auf dem wir zu Begriffen gelangen. „Wir heben aus der Mannigfaltigkeit, die uns vorliegt, nicht irgendwelche abstrakte Teile heraus, sondern wir schaffen für ihre Glieder eine eindeutige Beziehung, indem wir sie durch ein durchgreifendes Gesetz verbunden denken." An die Stelle der alten Logik des Gattungsbegriffes tritt so die Logik des mathematischen Funktionsbegriffes, die sich auch auf das Naturerkennen erstrecken muss. Der Begriff besitzt keinen substantiellen, in sich ruhenden Bestand, er ist lediglich ein Gesetz der Verknüpfung und Zuordnung von Gliedern. „Solange man alle Bestimmtheit in konstanten Merkmalen, in Dingen und ihren Eigenschaften erschöpft glaubt, solange scheint freilich jede begriffliche Verallgemeinerung zugleich eine Verkümmerung des begrifflichen Inhalts zu bedeuten. Aber je mehr der Begriff gleichsam von allem dinglichen Sein entleert wird, umsomehr tritt auf der andern Seite seine eigentümliche funktionale Leistung hervor. Die festen Eigenschaften werden durch allgemeine Regeln ersetzt, die uns eine Gesamtreihe möglicher Bestimmungen mit einem Blick überschauen lassen." Der Begriff ist mithin kein fixer Inhalt, sondern der lebendige Prozess des Denkens selber.

Auf dieser Grundlage untersucht nun Cassirer die Stufenfolge der einzelnen Begriffe, der Reihenformen im System der Wissenschaften, zunächst der Mathematik, dann der Naturforschung.

Der Aufbau der Probleme vollzieht sich in streng systematischer Reihenfolge. Der Verfasser beginnt mit dem Zahlbegriffe und weist hier die Mängel der sensualistischen Ableitung einerseits, der rein logischen Ableitung andererseits auf, die beide eine petitio principii begehen. Der sensualistischen Lehre, dass wir zu den komplizierteren, sinnlich nicht mehr konstatierbaren Zahlenverhältnissen durch Analogisierung mit den einfachen gelangen, die uns in der Wahrnehmung unmittelbar entgegentreten sollen, setzt Cassirer das folgende Argument entgegen: „Wir hätten nicht das Recht, irgend eine Bestimmung, die uns an einer individuellen Menge entgegengetreten ist, auf Mengen von mehr oder weniger Elementen auszudehnen, wenn wir sie nicht sämtlich als ihrer „Natur“ nach gleichartig begriffen. Diese Gleichartigkeit aber besagt nichts anderes, als dass sie durch eine eindeutige Regel miteinander verknüpft sind, die es gestattet, in fortgesetzter, identischer Anwendung derselben Grundrelation von der einen Mannigfaltigkeit zur anderen zu gelangen. Ohne die Annahme eines derartigen Zusammenhanges müssten wir in der Tat darauf gefasst sein, dass jede Einheit, die wir zu einer gegebenen Menge hinzufügen oder die wir von ihr wegnehmen, die gesamte Beschaffenheit der Menge derart ändert, dass von dem Verhalten der einen kein Schluss auf irgend eine andere mehr zulässig wäre.“ —

„Kein überall anwendbares Gesetz, keine durchgehende Beziehung würde mehr die Glieder des Zahlenreiches zusammenschliessen; vielmehr wäre jeder arithmetische Satz für jede einzelne Zahl besonders durch Beobachtung und Wahrnehmung zu erweisen. Die sensualistische Theorie vermag dieser Folgerung nur dadurch zu entgehen, dass sie unvermerkt in eine andere Richtung der Betrachtung abbiegt. Die Forderung der Verallgemeinerung der primitiven Zählerfahrungen enthält wiederum, wenngleich verhüllt, jene Funktion der Allgemeinheit der Zahlbegriffe, die durch die Erklärung beseitigt werden sollte.“ Und ebensowenig wie in der äusseren Realität, sind die Zahlenverhältnisse unmittelbar in der inneren seelischen Realität gegeben; sie bilden weder einen Bestandteil der Physik noch der Psychologie. Und es macht dabei, wie hier gezeigt wird, keinen Unterschied, ob man die angeblichen adäquaten Zahlerlebnisse in psychischen Inhalten oder in psychischen Akten sucht. Denn auch die reinsten Denkakte sind als Realitäten zeitlich bestimmt und gehören einem individuellen Be-

wusstseinszusammenhange an, während die arithmetischen Urteile ein Reich zeitlos giltiger, idealer Gegenstände umschreiben. Was ferner die logische Umdeutung des Zahlbegriffes, seine Zurückführung auf den Klassenbegriff angeht, so zeigt Cassirer, dass auch sie insgeheim voraussetzt, was sie umgehen möchte, die ordinale Theorie der gegliederten Zahlenreihe. Der Vergleichung bestimmter, äquivalenter Klassen, aus der sich der Zahlbegriff erst ergeben soll, liegt er in Wahrheit schon zugrunde. Es tritt in dieser Auffassung wiederum das Vorurteil der Abstraktionslogik hervor, welches die lebendige Bewegung des Denkens in fixe Gattungsbegriffe bannen möchte, anstatt sie in den Fluss der Relationen aufzulösen. Die funktionelle Behandlung des Zahlbegriffes, die sich in analoger Weise auf die negativen, irrationalen und transfiniten Zahlen erstreckt, ist ein Beispiel für Cassirers Betrachtungsart, welche ebenso in der Kritik des Raumbegriffes und in der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung zum Ausdruck kommt. Sie bedingt auch seine Opposition gegen Rickerts Theorie vom Grundgegensatze des Allgemeinen und des Besonderen, des Naturwissenschaftlichen und des Historischen. Das Allgemeine bedeutet ja für ihn, wie wir gesehen haben, nicht die Negation des Besonderen; es hat lediglich die Funktion, den Zusammenhang und die Ordnung des Besonderen selbst zu ermöglichen, es in bestimmte Reihen zu stellen, innerhalb deren sich gerade sein individueller Charakter nach verschiedenen Richtungen deutlich zu entfalten vermag.

Auch sein philosophischer Begriff der Wirklichkeit und der Wahrheit kennzeichnet sich dadurch, dass er nicht substanziell sondern funktionell gedeutet erscheint. Cassirer ist Antimetaphysiker; für ihn gibt es bloss ein Reich durchgängig bestimmter Erfahrung. Er führt das Bestreben des Neu-Kantianismus, das positivistische Weltbild mit dem Kritizismus zu verbinden, auf den Höhepunkt. Das Erkennen geht ihm in der logischen Zuordnung der einzelnen Erfahrungselemente auf, enthält aber keinerlei Hinweis auf ein transsubjektives, transzendentes Sein. Es gibt überhaupt keinen prinzipiellen Gegensatz des Subjektiven und Objektiven, sogar wenn man die Phänomene der Halluzination und des Traumes heranzieht, sondern blos gradweise Unterschiede innerhalb des Erfahrungsganzen: dem einen Inhalte kommt für dies Gesamtsystem der Erfahrung eine grössere Konstanz zu als dem anderen. Und in dem Streben nach einem Maximum von Konstanz der einzelnen

Glieder vollendet sich die Erkenntnis. Es liegt in der Natur dieses konsequenten Funktionalismus, dass er zu einer Relativierung des Wahren und Wirklichen führt, aber zu einer Relativität, von der Cassirer mit Recht behauptet, dass sie nicht die physische Abhängigkeit von den einzelnen denkenden Subjekten bedeutet, sondern die logische Abhängigkeit, in welcher die verschiedenen Teile und Glieder der Erfahrung zum Erfahrungsganzen stehen. Die Erkenntnis ist somit nichts Einmaliges und Definitives, vielmehr eine unendliche Bewegung, deren idealer Zielpunkt die Ausscheidung der variablen und ihr Ersatz durch konstante Elemente im funktionalen Zusammenhang des Gegebenen ist. In dieser Wendung drückt sich aber nicht allein die schon bemerkte Verwandtschaft mit dem modernen Positivismus aus, sondern zugleich auch ein Ansatz jenes Überganges vom Standpunkte des historischen Kant zu dem Fichtes und Hegels, dem wir bei vielen Denkern der jüngsten Gegenwart begegnen.

Der strengeren transzendentalen Richtung gehört ferner die in der Sammlung Göschen erschienene Schrift von Bruno Bauch „Immanuel Kant“ (Leipzig, S. 207) an. Es ist eine überaus klare und instruktive Darstellung der Kantischen Lehre, deren gedrängte Kürze gerade die Hauptpunkte dieser Lehre greifbar hervortreten lässt. Besondere Sorgfalt wendet der Verfasser mit Recht daran, den Begriff des Transzendentalen von seinen üblichen Missdeutungen zu reinigen, die ihn einerseits ins Psychologische, andererseits ins Metaphysische verweisen, während er in Wahrheit die tiefste Grundlage der Erfahrung bezeichnet, die als solche allerdings — wie jedes Orientierungsprinzip — nicht selber innerhalb des zu Begründenden liegen kann, nicht selber empirisch sondern a priori gegeben ist. Der historische und sachliche Gehalt des Kritizismus ist damit neuen Umbildungsversuchen gegenüber, die das Transzendente mit dem Transzendentalen irgendwie verschmelzen wollen, zu getreuem Ausdrucke gebracht. Einer verhältnismässig ausführlichen Darstellung der transzendental-philosophischen Erkenntnislehre, die den Weg von der Ästhetik bis zur Dialektik durchläuft und den komplizierten Gedankengang Kants in präziser Klarheit zusammenfasst, gliedern sich noch zwei kürzere Kapitel über die praktische Philosophie, sowie über die Ästhetik und Teleologie an. Wiewohl sich Bauch an keinen Standpunkt dogmatisch bindet, so steht er im allgemeinen der Marburger Schule nahe. Man kann sagen, dass die schwierige Aufgabe, ein so überaus differenziertes

und verzweigtes System wie das Kantische in so begrenztem Rahmen zu reproduzieren, hier aufs glücklichste gelöst ist. Auf der gleichen methodischen Grundlage fusst eine grössere Schrift desselben Verfassers: „Das Substanzproblem in der griechischen Philosophie bis zur Blütezeit“ (Heidelberg, Verlag Winter, S. IX u. 265), in der der Versuch unternommen wird, die geschichtliche Entwicklung des Substanzbegriffes innerhalb der hellenischen Antike in systematischer Bedeutung darzustellen. Es handelt sich um eine Geschichte des abstrakten Substanzbegriffes, dem ausser dem Merkmale konstanter Beharrung noch gar keine konkrete Bestimmung, sei es eine solche als Materie oder als Geist eignet; es handelt sich ferner um den Begriff, nicht um das Wort Substanz, weshalb denn der Verfasser auch solche Denker ausführlich berücksichtigt, die über das Wesen des Substanziellen Betrachtungen angestellt haben, ohne noch ihre genaue terminologische Fixierung zu finden. Da nun eine historische Darstellung des Substanzbegriffes zwar einerseits gerade die zeitliche Bedingtheit und Variabilität desselben aufweist, andererseits doch aber, wenigstens in den weitesten Umrissen, dasjenige bezeichnen muss, dessen Bedingtheit und Variabilität sie behandelt, andernfalls die ganze Betrachtung keinen Ausgangspunkt besässe, bemüht sich Bauch schon in der Einleitung um eine ausserordentlich präzise, wenngleich ganz allgemeine Bestimmung des Substanzbegriffes. Die Substanz ist das im Wechsel Beharrliche, nicht das, was beim Wechsel beharrt. Raum, Zeit, Kausalität und Identität gehören deshalb nicht zur Substanz, weil sie zwar Voraussetzungen der Veränderung sind, in sie aber nicht unmittelbar hineingezogen werden. Das Spezifische der Substanz ist das Wechselnde selber, allerdings nicht der Wechsel. „Es ist ebenfalls allgemeine Grundlage des Wechsels. Als solche allgemeine Grundlage wechselt es selber freilich nicht, aber es muss wechseln, da der Wechsel nicht sein könnte ohne das, an dem er sich vollzöge. Und das, was wechselt, muss, um wechseln zu können, selbst sein, bleiben und beharren. Das Beharrliche in allem Wechsel beharrt und wechselt zugleich in eigentümlicher logischer Dialektik.“ — „Es muss wechseln; das bedeutet nicht, dass es wechselte in seinem Beharren, sondern beharrt in seinem Wechsel, beharrt, um wechseln zu können.“ Auf Grund einer so scharfsinnigen Analyse des Begriffes, die zugleich die merkwürdige Mittelstellung des Substanzbegriffes zwischen Erfahrung und Metaphysik und damit seine eminente wissenschaftliche Bedeutung auf-

hellt, ist es Bauch ermöglicht, die feineren logischen Nuanzierungen in der Behandlung dieses Problems durch die griechischen Philosophen deutlicher als in den meisten bisherigen Darstellungen zum Ausdruck zu bringen. Vor allem bewährt sich dies schon in der Gegenübersetzung Heraklit's und der Eleatik; hier wird gezeigt, dass der Gegensatz kein absoluter ist, dass auch Heraklit, der Philosoph des Werdens, eine Substanz anerkannte und forderte und sie sogar in merkwürdiger Weise vergeistigte. Der Wechsel oder vielmehr das ihn durchdringende Gesetzesprinzip, der Logos, ist zum Unterschiede vom Wechselnden die beharrende Substanz. Wie weit die Untersuchung ausholt, beweisen die Kapitel über die Anfänge der naturwissenschaftlichen und der mathematischen Begriffsbildung. Den Höhepunkt erreicht die Darstellung des Problems naturgemäss in den Abschnitten über Plato und Aristoteles, die besonders wirksam sind, weil hier die bedeutsamsten Motive der beiden grossen Weltanschauungen durch ihre Gruppierung um den Mittelpunkt des Substanzproblemes sehr plastisch zutage treten. So verschieden dasselbe auch bestimmt wird, es ist doch ein Gemeinsames und zugleich ewig Vorbildliches in dieser seiner Bestimmung durch die zwei grössten griechischen Denker; vor allem dies, dass sie die Substanz nicht dogmatisch als Materie oder Geist definieren, dass sie sie weder völlig ausserhalb noch völlig innerhalb der Erscheinungswelt verlegen, sondern in ihr recht eigentlich das gemeinsame Grenzgebiet der immanenten und metaphysischen Wirklichkeit festhalten. Damit ist zugleich die wissenschaftliche und erkenntnistheoretische Prägung des Substanzbegriffes erreicht, die auch von Kant übernommen und fortgebildet wurde.

Die Beziehung, in der der Grundbegriff der Kantischen Ethik, der Begriff der Freiheit, zu seiner theoretischen Philosophie steht, macht Arnold Ruge zum Gegenstande einer sorgfältigen Untersuchung, „Das Problem der Freiheit in Kants Erkenntnistheorie“ (Eckardt, Leipzig, S. 82). Es zeigt sich, dass dieser Begriff in der Kritik der reinen Vernunft nicht blos seinen Ort hat, sondern dass er geradezu den Hebel bezeichnet, von dem ihre entscheidenden Gedankengänge in Bewegung gesetzt werden. Die Entdeckung Kants, dass es synthetische Urteile a priori gibt, ist zugleich die Entdeckung einer freien Schöpfertätigkeit des Geistes. Denn nicht in dem harten Gefüge der Tatsachen liegt solche Synthese, sondern in den ureigenen Gesetzen des erzeugenden Intellektes. Die transzendentale Freiheit ist der Charakter der Synthesis überhaupt, die

sich, der Differenzierung des Erfahrungsstoffes entsprechend, als Synthese der Sinnlichkeit, als Synthese des Verstandes und als Synthese der Vernunft offenbart. Transzendental wird diese Freiheit genannt, weil sie als Quelle der synthetischen Urteile a priori zugleich die Quelle einheitlicher, systematisch geordneter Erfahrung ist. Dies Verhältnis wird als ein solches der intelligiblen Ursächlichkeit bezeichnet. Es ist ja klar, dass jene Tätigkeit des Intellektes, durch welche die empirische Gesetzlichkeit, also auch die empirische Kausalität erst hervorgebracht wird, nicht selbst unter dieser Gesetzlichkeit stehen, nicht selbst im empirischen Sinne kausal bedingt sein kann. Oder wie man auch sagen könnte: die allgemeine Notwendigkeit, die der Ausdruck des die Sinnenwelt beherrschenden Gesetzes ist, kann nicht als der Ursprung eben dieses Gesetzes begriffen werden. Mit Recht weist Ruge nachdrücklich auf den Unterschied dieses, die ganze Erkenntnislehre Kants durchdringenden und begründenden Freiheitsbegriffes von den beiden anderen Freiheitsbegriffen hin, die in der Dialektik auftreten: der rein logischen Freiheit, die der regulativen Idee des Unbedingten eignet und der kosmologischen Freiheit, die durch die dritte Antinomie dargelegt wird. Während Kant in der letzteren einen Stützpunkt für seine Ethik gewonnen zu haben glaubte, ist es doch in Wahrheit der erstgenannte Begriff der transzendentalen Freiheit, welcher am deutlichsten den Zusammenhang der theoretischen und praktischen Vernunft bewährt. Er bezeichnet den höchsten Einheitspunkt von Erkennen und Wollen, den Punkt, in welchem das auch in seinen freiesten Äusserungen an den Stoff der Erscheinung gebundene Erkennen notwendig über sich hinausgreift, um der in ihm geborgenen Schöpferkraft in einem nach eigensten Prinzipien gestaltenden Wollen innezuwerden. Es wird gerade in diesem Begriff der Freiheit als eines Bindegliedes zwischen Erkenntnistheorie und Sittenlehre klar, wie unrichtig der vielfach rezipierte und sogar in die populäre Auffassung übergegangene Vorwurf Schopenhauers ist, dass die Kritik der reinen und die der praktischen Vernunft ausser Beziehung stünden, ja sogar einander widersprechen. Sie stehen vielmehr im Zusammenhange einer notwendigen organischen Ergänzung: dieselbe schöpferische Funktion, aus der die synthetischen Urteile a priori hervorgehen, entfaltet sich in der Sphäre des Willens zum kategorischen Imperativ. Die Einsicht in die Strenge dieses Zusammenhanges weist von Kant zu Fichte hinüber.

Im übrigen hat sich schon Hermann Cohen in „Kants Begründung der Ethik“, die nunmehr in zweiter, erweiterter Auflage vorliegt (Cassirer, Berlin, S. XX u. 557), um eine möglichst getreue Nachzeichnung all jener logischen Linien bemüht, die zwischen den beiden Kritiken verlaufen. Namentlich geschieht dies im ersten Teile der Schrift, welche die Ergebnisse der Erfahrungslehre in ihrem Verhältnis zur Möglichkeit einer Ethik zusammenfasst. Doch muss von Cohens Darstellung hervorgehoben werden, dass sie in diesem Übergange sowie in der Interpretation der Kantischen Moralphilosophie selber viel nachdrücklicher die metaphysischen Gesichtspunkte zu gunsten der rein transzendentalen zurückdrängt. So wahrt er auch, hierin dem historischen Kant folgend, den engen Anschluss des Freiheitsbegriffes an die Ideenlehre. Es ist ferner das tiefgefasste Problem der intelligiblen Zufälligkeit, an dem Cohen die Orientierung des Gedankenganges vollzieht. Der Stoff der Erfahrung, der durch die Sinne gewonnen wird, ist ein vollkommen variabler, im logischen Sinne zufälliger, es ist einfach eine Tatsache, dass diese Empfindungsinhalte und keine anderen ihn bilden. Er lässt sich nicht transzendental deduzieren wie die Kategorien, deren logische Notwendigkeit damit gesichert erscheint. Aber da die Kategorien in sich selbst noch keine Erkenntnis geben, sondern — hierin liegt ja die fundamentale Wendung vom Leibniz'schen Rationalismus zum Kritizismus — eine solche erst in ihrer stetigen Anwendung auf den Stoff der Erfahrung ermöglichen, so werden sie damit in dieselbe Problematik und Zufälligkeit verstrickt, welche jenem anhaftet. Sie sind etwas Notwendiges in Bezug auf ein Zufälliges; den Sinn dieser zwiespältigen Relation muss man wohl erfasst haben, um die innersten Verbindungslinien zwischen Kants Erkenntnislehre und Ethik — soweit sich diese überhaupt logisch schematisieren lassen — wahrzunehmen. Die Kantische Erkenntnistheorie beruht in ihrer Verbindung des a priori und des a posteriori, der Kategorien und der Empfindungen auf einer Korrelation des Absoluten und Relativen; durch ihre Verkettung mit der Relativität sinnlicher Erfahrung, ja dadurch, dass sie erst in Bezug auf diese einen Sinn erhalten, drohen die Kategorien selbst relativiert zu werden, wofern sie nicht im Unbedingten, im Ding an sich, dessen Ausdruck die transzendentalen Ideen sind, sich verankern lassen. „Wie das Ding an sich blos die Bedeutung hat, oberhalb der Realität, welche das Gesetz bedingt, Erkennungswerte zu postu-

lieren, den Abgrund der intelligiblen Zufälligkeit durch unbedingtes Sein zu decken, so auch kann das freie Noumenon keinen anderen Sinn haben als: den in der endlosen Naturbedingtheit der menschlichen Handlungen gähnenden Abgrund jener intelligiblen Zufälligkeit zu übersteigen." Im Reiche der Moral, das hierdurch konstituiert wird, löst sich die Kategorie von ihrer Fesselung an die Erscheinung, wendet sie sich gleichsam nach innen, wird sie unbedingt und vermag nunmehr als ein schlechtweg Notwendiges und eben deswegen Freies, dem sittlichen Wollen absolute Werte darzureichen. Auf Grund dieser strengen Logisierung der ethischen Grundbegriffe erklärt sich Cohen gegen jeden Versuch, die Lehre von der Freiheit und dem intelligiblen Charakter metaphysisch zu deuten und auf ein zweites Reich jenseits der Sinnenwelt zu beziehen, ein Versuch, der allerdings nicht erst von Schopenhauer unternommen wurde, sondern bereits im historischen Kant deutliche Ansätze hat. Die neue Auflage dieses Buches hat namentlich durch die Erweiterung der angewandten Ethik beinahe das Doppelte des Umfanges der ersten Auflage erreicht. Weit ausgreifende Untersuchungen über Rechtslehre, Religion und Geschichte nehmen zu allem Stellung, was Kant über diese Probleme geäussert hat. Ihre Ergänzung und ihren Abschluss finden sie allerdings erst in Cohens selbständigem Werke „Die Ethik des reinen Wollens", das, wie seine „Logik des reinen Erkennens", in vielen Punkten über Kant hinausführt.

Sehr deutlich ist der transzendental logische Standpunkt in einem Aufsatze Heinrich Rickerts „Vom Begriff der Philosophie" herausgearbeitet, dem ersten Aufsatze der neuen Zeitschrift Logos, auf die später noch zurückzukommen sein wird. Die Studie hat manche Beziehungen zu desselben Autors im letzten Jahrgange der Kantstudien veröffentlichten Untersuchungen „Zwei Wege der Erkenntnistheorie"; sie führt das dort angeschlagene Thema weiter. Zunächst wendet sich Rickert gegen die weitverbreitete Ansicht, die den Ausgangspunkt und das erregende Moment philosophischer Weltbetrachtung in der Zerspaltung alles Seins in ein objektives und ein subjektives erblickt, in der Ergänzung der objektivierenden wissenschaftlichen Methode durch die Äusserungen subjektiv psychologischen Innenlebens. Überhaupt ist es der starre Gegensatz von Aussenwelt und Innenwelt, an dem sich auf diesem Standpunkte die philosophische Forschung orientiert. Die Gegensätze des Intellektualismus und Voluntarismus, des Passivismus und Aktivismus, des

Determinismus und der Freiheitslehre, des Pantheismus und des Theismus, aber auch die des Mechanismus und der Teleologie, des Dogmatismus und des Kritizismus, des Empirismus und des Rationalismus, des Naturalismus und des Idealismus hängen damit zusammen. Demgegenüber betont Rickert, dass die wahre Grenzlinie nicht innerhalb des Seins, zwischen dessen beiden Hälften, der subjektiven und objektiven Wirklichkeit, verläuft, sondern zwischen dem Gesamtsein, einerlei ob subjektiven oder objektiven, und jener Sphäre, die über alles Seiende, Existierende, Reale hinausliegt: der Sphäre des Wertes. Der Wert gehört ebensowenig dem Objekt wie dem Subjekte an; er ist vielmehr dasjenige, woran beide erst gemessen werden müssen. Blos die sichtbaren Substrate der Werte, die Güter und ebenso die psychischen Bewertungen sind real, jene als objektive, diese als subjektive Erscheinungen. Mit ihnen darf aber der zeitlose, in sich gegründete Wert nicht verwechselt werden. Diese Kluft zwischen Wert und Wirklichkeit muss aber doch irgendwie überbrückt, der Dualismus irgendwie in eine synthetische Einheit aufgehoben werden. Rickert sucht sie im Begriff des Sinnes, d. h. in jenem intellektuellen Verhältnis des Subjektes zu den Werten, das diesem deren inneres Wesen erschliesst. Das, was hier Sinn genannt wird, erschöpft sich nicht in einem psychischen, zeitlich umgrenzten Tatbestand, geht weder in psychischen Inhalten noch in psychischen Akten auf, sondern weist über dieselben in das Reich der Werte hinüber. In einer sehr bemerkenswerten Auseinandersetzung zeigt Rickert, dass in der Psychologie und in der Metaphysik Wirklichkeitsanalyse und Sinndeutung vielfach verwechselt werden. Andererseits ist der Sinn aber auch nicht mit dem Werte identisch, eben weil er auf den Wert bloss hinweist. Darin also, dass das Subjekt von sich aus im Rahmen seiner psychischen Erlebnisrealität dennoch über diesen Rahmen hinausgreifend, ein sinnvolles Verhältnis zu den ewigen Geisteswerten gewinnen kann, erblickt Rickert das gesuchte Band zwischen Wert und Wirklichkeit. Solche Erlebnisse nämlich sind einerseits seelische Wirklichkeiten, andererseits offenbart sich in ihnen ein transzendenter Wert. Die subjektivierende Weltbetrachtung missversteht sich selber. Das werterfüllte Subjekt, von dem sie spricht und das sie dem Objekt gegenüberstellt, ist gar nichts unmittelbar Seiendes, sondern das Resultat einer Sinndeutung. Als etwas, das existiert, ist das Subjekt ebenso wertindifferent, wie das Objekt: sein Vorrang vor dem Letzteren erstreckt sich lediglich auf das-

jenige, was es uns bedeutet und diese Bedeutung gewinnt es eben erst durch seine Beziehung auf bestimmte Werte, die uns unabhängig davon feststehen. „Wenn diese Werte als gültig verstanden sind und von ihnen aus der Sinn der Akte gedeutet ist, dann ist alles erreicht, was wir von der Philosophie verlangen können, ja von neuem wird klar, dass ein von gültigen Werten her gedeuteter, unserem Leben und Handeln innewohnender Sinn uns viel mehr gibt, als eine transzendente Wirklichkeit, auch wenn diese in Gestalt eines absoluten Weltgeistes auftritt."

In seiner Auffassung vom Wesen des Wertes, insbesondere in der gleichmässigen Ausdehnung der objektivierenden, wertindifferenten Betrachtungsart über physisches und psychisches Sein begegnet sich Rickert vielfach mit der Auffassung Münsterbergs, mit dem ihn ja auch seine methodologische Hinneigung zu Fichte verbindet. Von der metaphysischen Grundlage Fichtes entfernt sich Rickert allerdings noch weiter als Münsterberg. Die Metaphysik erscheint ihm bloss als ein Umweg, den die Idee des Wertes nimmt, mithin als eine überflüssige Zutat: in Wirklichkeit müssen wir doch alle Werte auf die gegebene Welt beziehen und anwenden. Dieser Gesichtspunkt wird letzten Endes allerdings von der Voraussetzung bestimmt, dass ein Erkennen notwendig an die Form des Urteils gebunden sei, dessen Wahrheit an die Giltigkeit der logischen Grundnormen gebunden ist; wogegen der Metaphysiker einwenden könnte, dass das Logische zwar stets die Form ist, die für uns das Reale annehmen muss, seinem Inhalte nach aber stets ein Reales fordert, welches somit zum Gegenstande einer unmittelbaren Erkenntnis wird.

Angesichts dieser grossen Bedeutung, die Fichte für die jüngste Gegenwart gewonnen hat, ist die vom Verlage Eckardt in Leipzig veranstaltete Auswahl seiner Werke in 6 Bänden, ein dankenswertes Unternehmen. Es erschien im vergangenen Jahr der 3. und 5. Band, die unter anderem spätere Fassungen der „Wissenschaftslehre", ferner die Schriften „Der geschlossene Handelsstaat", „Die Bestimmung des Menschen", „Die Bestimmung des Gelehrten" enthalten.

Wir haben schon bei Cassirer gesehen, wie das Bestreben des Neukantianismus, vom Gegenständlichen zum Funktionellen, von der starren Substanz des abstrakten Denkens zu der lebendigen Tätigkeit des konkreten Geistes zu gelangen, Fichte'sche und Hegel'sche Motive in sich trug. Unleugbar hatte ja Kant das Erkennen an

bestimmte, fertige, logisch unauflösbare Tatsachen objektiven und subjektiven Inhalts gebunden; er war einerseits nicht über die Dinge an sich hinausgekommen, von denen der Stoff der Erkenntnis hervorgebracht wird; andererseits nicht über die Auffassung der Kategorien als Naturbeschaffenheiten des denkenden Subjekts, welche die Form der Erkenntnis prägen. So energisch er auch über die Zufälligkeit des Tatsächlichen zur insichberuhenden Giltigkeit logischer Werte emporstrebte, er band diese Werte doch wiederum an Tatsachen und entkleidete sie damit ihrer unbedingten Notwendigkeit. Erst eine Betrachtung, für die der Gegensatz von Subjekt und Objekt kein absoluter mehr war, der dem Erkennen zugrunde lag, sondern ein blos relativer, der aus dem Erkennen selber erst auf logischem Wege deduziert werden musste, erst eine Betrachtung, die somit das Erkenntnisproblem nicht auf irrationalen Tatsachen, sondern auf rationalen Denkgesetzen ruhen liess, konnte diese letzte Schranke beseitigen. Ihre Beseitigung haben Fichte und Schelling damit vorbereitet, dass sie von einer geistigen Totalität den Ausgang nahmen, aus der sie das Ich und das Nicht-Ich abzuleiten unternahmen; während Hegel diese Entwicklung zum Abschluss brachte, indem er jene Totalität als eine streng logische bestimmte, die aus immanenter Notwendigkeit ihre einzelnen Momente, die subjektive und objektive Wirklichkeit hervorbringt. Auch der Neukantianismus, der den transzendentalen Grundgedanken aus allen metaphysischen, realistischen und subjektivistischen Umkleidungen viel reiner als sein Schöpfer heraushob, vermochte einen letzten Rest nicht zu überwinden, welcher im Prinzip der Kantischen Betrachtungsweise, nicht etwa blos in ihrer mangelhaften historischen Gestalt seinen Ursprung hat. Ihrzufolge besteht alles Erkennen darin, dass die sinnliche Mannigfaltigkeit in bestimmte Formen — die Kategorien oder synthetischen Grundsätze — gefasst wird. Die sinnliche Mannigfaltigkeit, die als solche irrational ist und bleibt, und die Einheit des rationalen Denkens stehen einander somit fremd und äusserlich, wie zwei mechanisch getrennte Dinge gegenüber, die nun wieder in mechanischer Weise verbunden werden sollen; welches Fichte als „Formgebungsmanufaktur“ verspottet hatte. In der Tat ist der Erkenntnisprozess ein viel zu organischer und einheitlicher, als dass Stoff und Form in ihm nicht blos als abstrakte Momente, sondern auch als reale Teile sich unterscheiden liessen. Einheit und Mannigfaltigkeit sind korrelative Begriffe, die blos in Bezug auf einander einen Sinn gewinnen und nicht isoliert werden

dürfen. Es gibt keine absolute Mannigfaltigkeit ausserhalb der Einheit und ebensowenig eine Einheit, die nicht — Einheit eines Mannigfaltigen wäre. Es ist eine naive Vorstellung, als strömte hier aus Raum und Zeit ein unendlich Mannigfaltiges aus, während dort das Denken das Band der Einheit heranträgt: beides ist vielmehr im ursprünglichen Denkakte durch einander und für einander gesetzt. Schon Cohen hatte in seiner „Logik des reinen Erkennens" diesen Schritt vollzogen und so die einheitliche Entwicklung aller Bestimmungen aus dem reinen Denken gemäss der Logik des „Ursprungs" gefordert. Nunmehr zieht Paul Natorp in seiner Schrift „Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften" (Wissenschaft und Hypothese XII, Verlag von Teubner, Leipzig, S. XX u. 416) dieselbe Konsequenz. Der Standpunkt und die einzelnen Ausführungen dieser Schrift zeigen manche Ähnlichkeit mit dem Werke Cassirers; allerdings ist die Beziehung zu Hegel hier eine viel deutlichere. Das Erkennen ist kein Inbegriff geschlossener Annahmen, sondern ein unendlicher Prozess. „Von einem gegebenen Gegenstande kann nicht mehr gesprochen werden". „Gerade der Gegenstand vielmehr ist Aufgabe, ist Problem ins Unendliche. Und also ist Erkenntnis als auf den Gegenstand gerichtet, notwendig Synthesis in Kant's Sinne, d. h. Erweiterung, beständiger Fortgang." Infolgedessen ist die schöpferische Grundfunktion des Denkens nicht Analyse im herkömmlichen Sinne, sondern Synthese; oder vielmehr: was Analyse genannt wird, setzt seinerseits schon den ursprünglichen Akt der Synthese voraus; denn alle Analyse beruht auf dem Satz des Widerspruches; der Satz des Widerspruches aber hat seine positive Ausdrucksform im Prinzip der Identität; dieses scheint zwar ein tautologisches zu sein, ist aber in Wahrheit doch ein synthetisches, sofern es sich ja um eine Identität des zunächst als verschieden Gedachten handelt, in aller Identität daher die Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit als ein überwundenes, aufgehobenes, darum aber auch vorausgesetztes Moment enthalten ist. Wenn damit auch die tiefste Wurzel der synthetischen Einheit Kant's berührt ist, so ist diese Deutung doch sicherlich keine historisch getreue, sondern weist — im Sinne unserer früheren Ausführungen — auf die Weiterentwicklung von Kant zu Fichte und Hegel hin.

Auf diesem Fundamente errichtet Natorp das System der logischen Grundfunktionen, indem er dabei vom Verhältnis des Urteils zum Begriff ausgeht. Auch diese dürfen nicht als bestehend vor-

ausgesetzt, sie müssen erst aus dem Grundakte der Erkenntnis, jener Korrelation von Sonderung und Vereinigung, die wir schon im Identitätsprinzipe angetroffen haben, abgeleitet werden. Ebenso entwickeln sich aus diesem Grundakte die logischen Grundfunktionen in ihrem gegenseitigen Zusammenhang, den Natorp in freiem Anschlusse an Kants System der Kategorien darstellt. Insbesondere die Kategorie der Qualität, die hier das Prinzip der Begriffsbildung vertreten soll, erfährt eine weitgehende Umformung. Diese Ausführungen zeichnen sich durch ausserordentliche Feinheit und logische Präzision aus; ebenso die weiteren Untersuchungen über Zahl und Rechnung, deren Ergebnisse vielfach mit denen Cassirers harmonieren, über Unendlichkeit und Stetigkeit, über das Wesen des Raumes und der Zeit. Besondere Mühe gibt sich Natorp, den Stufengang des Erkenntnisprozesses, wie er sich in seinen einzelnen Stadien und der logischen Aufeinanderfolge derselben vollzieht, wiederzugeben, so dass der Denkfortschritt von jedem Elemente zum anderen nicht auf losen Verknüpfungen oder tatsächlichen Gegebenheiten fusst, sondern sich aus innerer Notwendigkeit ergibt. Die Zahl stellt sich schon historisch als das reinste und einfachste Gebilde des Denkens dar. Auch hier bedeutet es einen Schritt über Kant hinaus, wenn Natorp die Priorität der Zahl nicht allein vor den einzelnen Dingen, sondern auch vor Zeit und Raum behauptet; freilich eine unabweisliche Konsequenz aus der Grundvoraussetzung, dass die Mannigfaltigkeit nicht aus dem Rahmen der Sinnenwelt herausspringt, um durch die intellektuelle Einheit bewältigt und gebunden zu werden, sondern dass beide, Einheit und Mannigfaltigkeit, von Anbeginn mit- und füreinander gesetzt sind. Und die Zahl ist ja nichts anderes als der unmittelbarste Ausdruck dieser Durchdringung von Einheit und Mannigfaltigkeit, sie ist das einheitlich geordnete Mannigfaltige selber. Sowenig die Zahl Zeitfolge oder räumliche Vereinigung ist, soll doch das Wesentliche der zeitlichen und der räumlichen Setzung schon in ihr enthalten sein: Sonderung und Vereinigung, Aufeinanderfolge und Totalität. Diese Auffassung der Zahl nicht als einer Eigenschaft von Dingen, vielmehr als einer Bewegung des Denkens, bringt es mit sich, dass der Charakter der Unendlichkeit nicht erst an die Zahl sich heftet, sondern mit ihr schon gegeben ist. „Die Zahl ist unendlich, sofern 1. die Setzung von Einem zu Einem und so fort sich unbeschränkt wiederholt; 2. das Verfahren, durch Abschluss der in sich unbestimmten Reihen von Einheiten je auf

erreichter Stufe die bestimmte Vielheit zu setzen, unbeschränkt fortbesteht. Diese Unendlichkeit erstreckt sich gleicherweise auf die Ordnungszahl und auf die Anzahl. Und sie gilt für alle bis dahin beschriebenen besonderen Weisen der Zahlsetzung. Zahl ist unendlich in positiver wie negativer Richtung, in der Richtung der Vervielfältigung wie der Teilung. Denn jede Stelle der Zahlreihe ins Unendliche fungiert auch wieder als relative Null, jede bestimmte Vielheit ins Unendliche als relative Einheit, jede Einheit umgekehrt als irgendwie bestimmte Vielheit." Hieran schliesst sich eine Kritik verschiedener Begriffe des Unendlichen, des Infiniten, Indefiniten und Transfiniten. Auch in der Behandlung des Raumes und der Zeit wahrt Natorp den intellektualistischen Standpunkt, demzufolge es sich hier nicht um blosse Anschauungen, sondern um ursprüngliche Setzungen des Denkens handelt. Die Anschauung wird überhaupt mehr und mehr im Denken aufgehoben. „Im Terminus Anschauung wird im Grunde nichts als jene letzte wechselseitige Durchdringung aller reinen Denkleistungen oder die allseitige Kontinuität der Denkprozesse in dem einen Prozess des Denkens, d. h. die Unendlichkeit und Einheit des Ursprungs, antizipiert." Den Abschluss des Buches bildet ein Kapitel über die zeit-räumliche Ordnung der Erscheinungen und die mathematischen Prinzipien der Naturwissenschaft, indem die Probleme des absoluten Raumes und der absoluten Zeit, der Masse, der Substanz und der Energie im Anschlusse an die neuesten Forschungshypothesen erörtert werden. Natorp bemüht sich — wie wir dies ähnlich bei Cassirer gesehen haben — darzutun, dass das Prinzip der Relativität alles Existierenden nicht zu einem reinen Empirismus führt, sondern im Gegenteile mit den kritischen, transzendentalen Voraussetzungen sehr wohl vereinbar ist. Ein wesentlicher Unterschied von Cassirer scheint mir lediglich in der Nuancierung dieses Standpunktes gelegen, in dem methodischen Fortschreiten der Betrachtung: darin, dass der universelle Funktionalismus, den auch Natorp an Stelle eines substanzialistischen Weltbildes setzt, bei ihm doch mehr aus einer Wurzel sich entwickelt, als Äusserung eines einzigen, alle Kategorien aus sich erzeugenden Denkprozesses auftritt; und darin liegt, wie ich früher ausführte, die historische Beziehung zu Hegel. — Mitten in den Neu-Hegelianismus versetzt uns eine Schrift von Julius Ebbinghaus „Relativer und absoluter Idealismus." (Verlag von Veith & Co., Leipzig, S. 72). Nicht als ob es hier auf die Entwicklung neuer Erkenntnisinhalte, auf den

Ausbau eines neuen Erkenntnissystems abgesehen wäre: sondern es soll auf das Wesen des Erkenntnisprozesses, auf das Erkennen selbst erst Licht geworfen werden. Das Erkennen bedeutet nicht, wie die abstrakte Theorie annimmt, dass das Subjekt ein ihm fremdes, ausserhalb seiner gelegenes Objekt ergreift, es mit seinen Formen überzieht oder sich ihm annähert und assimiliert; es ist keine Relation, in die ein endliches Ich zu einem endlichen Nicht — Ich tritt, vielmehr eine unendliche, einheitliche Totalität, die das Ich und das Nicht — Ich als korrelative Momente in sich enthält. Das Subjekt ist nicht der Ausgangspunkt des Erkennens, sondern wie das Objekt selbst schon ein Erkanntes, von dem sich das Erkennen sonach als ein selbständiger, absoluter, in sich gegründeter Wert loslöst.

Die Schrift bekundet Scharfsinn, sowie Klarheit und Energie des sprachlichen Ausdruckes. Doch ist nicht recht zu sehen, wie diese, im Sinne Hegels unternommene Exposition des Erkenntnisprozesses zu einem konkreten Welterkennen führen soll, welches das Wesen der einzelnen Seinsinhalte zu erfassen imstande ist. Es ist ganz klar, dass das Ideal des Erkennens, das reine Erkennen, eine solche Bewegung des Absoluten ist, die Subjekt und Objekt als ihre Momente in sich hat. Das empirische Erkennen zeigt aber blos eine Tendenz der Annäherung an dies Ideal, seine Erreichung bleibt ihm unmöglich. Denn es ist eine Form des Erlebens, gleichsam die intellektuelle Spitze, in die dasselbe ausläuft, und als solche immer mit Subjektivität behaftet, die sonach den permanenten Gegensatz zum Objekt in sich hält. Die Tragik des gewöhnlichen Denkens, dass es objektiv werden möchte, ohne es völlig werden zu können, kehrt unter einem noch grösseren Gesichtswinkel im philosophischen wieder. So sehr sich dasselbe bewusst bleibt, dass seine unpersönliche Macht nicht unter den Bedingungen des Subjektes steht, sondern dieses erst bedingt, so ist doch andererseits jeder Denkakt ein Akt des denkenden Ich und daher in seiner konkreten Erfüllung nicht von ihm abzutrennen. Zu dieser extremen Richtung, die in der jüngsten Generation eine Anzahl begabter Vertreter findet, nimmt Windelband in einem Vortrage „Die Erneuerung des Hegelianismus“ (Karl Winter, Heidelberg, S. 15) Stellung. Er gesteht ihr blos eine sehr relative Berechtigung zu. Die vollendete Systematik, der optimistische und universalistische Grundzug sind die erregenden Momente, der die Hegel'sche Philosophie ihre erneute Macht dankt. Nicht die dialektische Methode,

die Windelband verwirft, sondern lediglich die Orientierung Hegels an der Weltgeschichte soll das dauernde Recht seines Standpunktes und einer Rückkehr zu diesem Standpunkte begründen. Während nämlich Kant und noch mehr sein Nachfolger Fries die ewigen Vernunftwerte aus einer psychologischen Zergliederung des Geisteslebens zu gewinnen vermeinte, verlegte Hegel seine Betrachtung auf das Gebiet welthistorischen Geschehens. „Bloss als geschichtliche Wesen, als in der Entwicklung begriffene Gattung haben wir Anteil an der Weltvernunft. Darum ist die Geschichte das wahre Organon der Philosophie: Hegelsch zu reden, der objektive Geist ist die Wohnstätte des absoluten Geistes. Deshalb ist die Philosophie von heute wieder im Begriff, zu der Hegelschen Methode zurückzukehren: aus dem historischen Kosmos, wie ihn die Erfahrung der Kulturwissenschaften darbietet, die Prinzipien der Vernunft herauszuarbeiten.“ Der Zusammenhang dieser Vernunftwerte lässt sich aus der Kulturgeschichte blos fragmentarisch konstruieren, es mangelt uns das Organ, ihn in seiner absoluten Vollendung und inneren Notwendigkeit einzusehen. Den Anspruch Hegels und der Neu-Hegelianer, in der dialektischen Methode solch ein Organ zu besitzen, lehnt Windelband, der an der Kantischen Erkenntnisgrenze prinzipiell festhält, ab.

In einer loseren Beziehung zu Fichte und Hegel scheinen mir ferner die Schriften eines, wie ich glaube, nicht hinlänglich gewürdigten Denkers, Goswin Uphues, zu stehen. Ich erwähne hier seine drei vor kurzem veröffentlichten Compendien, „Erkenntniskritische Logik“ (S. VIII u. 151), „Erkenntniskritische Psychologie“ (S. VIII u. 140) und „Geschichte der Philosophie als Erkenntniskritik“ (S. XIII u. 174), alle drei bei Max Niemeyer in Halle erschienen. Auch Uphues ist strenger Antipsychologist, aber er wendet den transzendentalen Gedanken mehr ins Metaphysische, Platonische. Gegenstand des Erkennens ist das absolut Notwendige, das, was nicht anders sein kann. Die logischen Gesetze, auch die der sogenannten formalen Logik, sind nicht allein Gesetze des Denkens, sondern auch Gesetze des Seins. Es liegt im Wesen der Wahrheit, dass sie überzeitlich ist, sowohl wenn sie in den Begriffsurteilen, z. B. den mathematischen, von Dingen handelt, die zeitlos gelten, als auch, wenn sie in den Tatsachenurteilen, den Urteilen des empirischen Lebens, von Dingen handelt, die in der Zeit entstehen und vergehen. Die Tatsache selbst ist zeitlich bedingt; aber das Urteil, dass diese Tatsache jetzt ist, dass sie zeitlich bedingt ist,

dies Urteil selbst ist überzeitlich. „Das in den Begriffsurteilen Ausgedrückte ist ausserzeitlich, das in den Tatsachenurteilen Ausgedrückte ist freilich innerzeitlich, aber dennoch und trotzdem, wenn es eine wirkliche Tatsache ist, überzeitlich." Die Wendung zur Metaphysik ist nun vor allem darin gegeben, dass Uphues nicht wie die reinen Logisten, die Wahrheit in sich selbst beruhen lässt, sondern auf einen transzendenten Grund, das göttliche Bewusstsein, zurückführt. Die Begriffsurteile, die das Wesen eines Dinges ausdrücken, haben ihren Grund darin, dass sie von Gott so gedacht werden; die Tatsachenurteile, die die Existenz eines Dinges bezeichnen, darin, dass dasselbe von Gott gewollt wird.

Die Unterscheidung zwischen Inhalt und Gegenstand wird von Uphues mit Nachdruck für Vorstellungen und Urteile vertreten. Er zeigt, dass ohne dieselbe der Mensch niemals die Schranken des subjektiven Idealismus überwinden könnte; dass, wo diese ursprüngliche Funktion der Gegenständlichkeit im Erkennen geleugnet wird, jede Beziehung eines Vorstellungsinhaltes auf ein äusseres Objekt wiederum zum Vorstellungsinhalt und damit subjektiviert würde. Aber nicht allein für die Erkenntnis der Aussenwelt ist dies bestimmend, sondern auch für den geordneten Zusammenhang des Innenlebens; denn schon in der ursprünglichsten psychologischen Betätigung, im Erinnern, ist die gegenständliche Beziehung eines gegenwärtigen Bewusstseinsinhaltes auf ein Vergangenes enthalten; wird diese Beziehung selbst zu einem blossen Vorstellungsinhalt nivelliert, dann büsst das Erinnern jeden Wahrheitswert ein und wir vermögen in der Auffassung des Subjektes ebensowenig über den gegenwärtigen Augenblick hinauszugelangen, wie in der Auffassung des Objekts über die Grenzen unserer Subjektivität.

In seiner Psychologie gewährt Uphues den erkenntniskritischen Betrachtungen einen breiten Raum; denn auch hier ist für ihn das wichtigste Problem dies, wie die Beziehung des Bewusstseins auf Gegenstände möglich sei. Es finden sich hier bemerkenswerte Ausführungen über die Probleme der Substanz, der Kausalität, der Identität und Kontinuität, des Zweckes und der Entwicklung. Überhaupt muss es als ein Vorzug des Buches angesprochen werden, dass gerade die letzten Prinzipienfragen, die in den meisten empirischen Psychologien vernachlässigt werden, in den Mittelpunkt der Untersuchung treten. So bemüht er sich um eine präzise Bestimmung des Bewusstseinsbegriffes und sucht die Antinomie zwischen der kontinuierlichen zeitlichen Aufeinanderfolge der Bewusstseinsvor-

gänge und der Einheit des Bewusstseins dadurch zu lösen, dass er dem Ich eine, die Zeitdimension überragende Identität zuerkennt. Als Metaphysiker behauptet Uphues die Unsterblichkeit der Seele durch ihr Teilhaben an einer intelligiblen Wirklichkeit, die er indessen näher zu bestimmen unterlässt.

Auch die kurzgefasste Geschichte der Philosophie ist auf ähnlichen erkenntniskritischen Gesichtspunkten aufgebaut. Als ihren Höhepunkt bezeichnet er die Ideenlehre Platos, deren wichtigste Ergänzung Kants Lehre von den synthetischen Urteilen a priori ist. Der Platonismus wird zur Grundbedingung jeder wahren Erkenntnislehre erklärt. Während unsere Bewusstseinsinhalte sich unablässig von der Gegenwart in die Vergangenheit verschieben, sind es die Ideen in ihrer unwandelbaren Dasselbigkeit, worauf unser Erkennen gegenständlich gerichtet ist. Auch die Metaphysik der Ideenwelt wird im Prinzip angenommen, die kritische Selbstbeschränkung der kantischen Dialektik abgelehnt. An diesem Punkte vermisst man indessen überhaupt die strenge Begründung, welche sonst die erkenntnistheoretischen Gedankengänge des Verfassers auszeichnet; der Gottesbeweis, den er aus dem Prinzipe der Relation zu führen sucht, ist geistreich, aber gekünstelt. Nicht dem logischen und erkenntnistheoretischen, wohl aber dem metaphysischen Aspekte nach weisen die Werke Eduard v. Hartmann's auf die nachkantische Identitätsphilosophie, namentlich auf Schelling und Hegel, zurück. An Schelling erinnert die Lehre vom Unbewussten, an Hegel die geschlossene Architektonik seines Systems, welches wohl das letzte philosophische System genannt werden kann. Dasselbe liegt uns allerdings nicht eigentlich in den Hauptwerken Hartmann's, sondern in seinem als Nachlass erschienenen Werke „System der Philosopie im Grundriss“ vor, das, wie die früheren Schriften im Verlag von Haacke (Bad Sachsa im Harz,) erschienen ist. Schon der äussere Aufbau dieses grossangelegten Unternehmens trägt dem systematischen Gesichtspunkt volle Rechnung. Es gliedert sich in acht Bände, die im Laufe der letzten Jahre der Reihe nach erschienen sind, so dass das Ganze nunmehr vollendet vorliegt und einen umfassenden Einblick in die Gedankenarbeit seines Schöpfers bietet. Den ersten Band bildet der „Grundriss der Erkenntnislehre,“ in dem die Mittel und Ziele des philosophischen Erkennens analysiert werden. Der Gegenstand des Erkennens ist, wenn wir zunächst von der Erscheinungswelt ausgehen, die Zweiheit des Physischen und des Psychischen,

der körperlichen Natur und des seelisch-geistigen Lebens. So ergibt sich als zweiter Band der „Grundriss der Naturphilosophie," als dritter der „Grundriss der Psychologie". Die Frage nach einer gemeinsamen Wurzel des Körperlichen und Seelischen, die Frage nach dem absoluten Wesen der Welt führt zur Metaphysik, deren Grundriss den vierten Band füllt. Das Absolute muss aber nicht blos seinem Inhalte, sondern auch seinem Werte nach bestimmt werden; und so behandelt der fünfte Band den „Grundriss der Axiologie, der Wertlehre. Als weitere Grundrisse ergeben sich Ethik, Religionsphilosophie und Ästhetik, in denen das Verhältnis des Menschen zum Absoluten spezifisch verschiedenen Ausdruck findet.

In seiner Erkenntnistheorie bezeichnet sich Hartmann als transzendentalen Realisten. Während der naive Realismus die Welt des Bewusstseins mit der wirklichen verwechselt, während der transzendentale Idealismus überhaupt leugnet, dass es ausserhalb des Bewusstseins eine Wirklichkeit gibt, unterscheidet der transzendentale Realismus zwischen der wirklichen Welt und der des Bewusstseins, die ihr blosses Abbild ist. So nimmt er an, dass die Empfindungsqualitäten blos subjektiv sind, während er die Formen von Raum und Zeit auch für Formen der Dinge an sich, ausserhalb des Bewusstseins hält. Die Methode dieser Metaphysik soll merkwürdiger Weise nicht deduktiv noch dialektisch, sondern auf Induktion begründet sein. Diese Induktion führt aber nicht von einer Erscheinung zur anderen, sondern von der Erfahrung zu metaphysischen Annahmen; sie ist nicht immanent wie der Positivismus, sondern transzendent. Es liegt aber im Wesen jeder induktiven Betrachtungsart, dass sie nicht zu apodiktischen, absoluten Wahrheiten, sondern blos zu Hypothesen, zu Wahrscheinlichkeiten führt. Hartmann weist aber auch entschieden höhere metaphysische Ansprüche zurück, da sie die Erkenntnisgrenze überschreiten. So konstruiert er eine Reihe von Hypothesen über die Welt der Dinge an sich. Als Naturphilosoph ist er nicht Materialist, sondern Dynamiker: was der äusseren körperlichen Erscheinung zugrunde liegt, ist keine träge Materie, die durch ihr passives Dasein den Raum erfüllt, sondern ein Komplex unbewusst wirkender Kräfte; diese seine Lehre bezeichnet er als atomistischen Dynamismus. Ebenso weist alle Aktivität und Synthese im Seelenleben auf ein schöpferisches Unbewusstes hin, von dem der blosse Widerschein ins Bewusstsein fällt, welches seiner Natur nach nichts ist als ein stetiger Wechsel von Bildern. Die gemeinsame Wurzel von Natur und Seele ist

mithin ein Unbewusstes, das von Hartmann wieder dualistisch bestimmt wird: als ein dynamisches und als ein logisches, als Wille und zugleich als Idee. Die Tendenz, Schopenhauer und Hegel zu verbinden, die bei manchen modernen Denkern, so bei Nietzsche, bei Wundt sich findet, verkörpert sich so bei Hartmann in sehr drastischer Weise. Demzufolge ist er auch nicht absoluter Pessimist wie Schopenhauer. Sofern im Wesen der Welt eine logische Idee waltet, erfüllt sie vernünftige Zwecke. In teleologischer Beziehung, mit Rücksicht auf den Zweckmassstab, bezeichnet sich Hartmann sogar als Optimisten; in eudämonologischer Beziehung, mit Rücksicht auf den Lustmassstab als Pessimisten. Beide Standpunkte verbinden sich dergestalt zu einer Erlösungslehre, dass das evolutionistische Prinzip, der Aufstieg der Menschheit zu immer höheren Entwicklungsstufen, zwar anerkannt, das eigentliche Ziel der Entwicklung aber in dem allmählichen Durchsichtigwerden aller Illusionen und in der schliesslichen Absorption des Weltprozesses durch das Absolute erblickt wird.

Ausser dem Grundrisse sind als Neuauflagen Hartmanns Schriften „Über die dialektische Methode“ (2. Auflage, S. XI u. 127), sowie „Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart“ (3. Auflage, S. 341) — auch diese beiden im Verlag von Haacke erschienen. Sie gewähren uns einen Einblick in Hartmanns Methodenlehre, die sich hier wirksam von anderen historischen Vorbildern abhebt. Auch hier tritt seine eigentümliche Mittelstellung zwischen Schopenhauer und Hegel zutage, sofern er das Prinzip des Widerspruches, welches Hegel dem Logischen selbst dialektisch zugrunde gelegt hatte, auf das Alogische bezieht, das er nun ähnlich wie Schopenhauer als unbewussten Willen deutet.

Eine eingehende Reproduktion der Hartmann'schen Lehren findet man in den Schriften seines treuesten Anhängers und Interpreten, Arthur Drews. Hingegen bedeutet die kritische Monographie Leopold Zieglers „Das Weltbild Hartmanns“ (Eckardt, Leipzig, S. 196), eine entschiedene Absage an den Meister, als dessen Anhänger sich Ziegler in früheren wertvollen und bedeutenden Schriften über das Kulturproblem und über den philosophischen Eros gezeigt hatte. Er begründet seine Polemik, deren schroffer Akzent auffällt, hauptsächlich auf Voraussetzungen des Neukantianismus, zu dem er von der Metaphysik des Unbewussten — die

Entwicklungslinie modernen Philosophierens gleichsam nach rückwärts durchlaufend, den Weg sucht.

Ausserordentlich charakteristisch für die Wendung, die das moderne Denken genommen hat und deren Richtungslinie immer klarer zutage tritt, ist die von Johann Strauch ins Deutsche übertragene Schrift des russischen Denkers Nikolaj Losskij: „Die Grundlegung des Intuitivismus" (Max Niemeyer, Halle a. S., XI u. 349). In vieler Hinsicht berührt sie sich mit den Tendenzen Henri Bergsons, zumal in der eigentümlichen Mischung realistischer und intuitivistischer Gesichtspunkte, die den geistigen Gehalt der gegenwärtigen Kultur vielleicht am tiefsten ausschöpft. Die bisherigen Erkenntnistheorien waren zumeist Theorien des mittelbaren begrifflichen Erkennens. Zumal in jenem Teile, der das Erkennen der Aussenwelt anbelangt. Während im Hinblick auf das Erkennen der psychischen Vorgänge die Standpunkte geteilt waren: die Einen ein direktes, adäquates Erfassen der seelischen Wirklichkeit annahmen, die Anderen die Meinung vertraten, dass auch die Innenwelt blos als Erscheinung, nicht in ihrem Ansichsein ergriffen werde, herrschte im allgemeinen darin Übereinstimmung, dass vom körperlichen Objekt blos der subjektive Widerschein, nicht die reale Gegenständlichkeit selber ins Bewusstsein hineinragt. Zwischen Realisten und Phänomenalisten besteht in diesem tiefsten Punkte kein prinzipieller Unterschied mehr. Während jene an der Zweiheit von Erscheinung und Ding an sich festhalten, verwerfen diese wohl das Ding an sich und nehmen lediglich die Erscheinung — aber eben blos als Erscheinung an; d. h. für sie geht das Objekt darin auf, ein Besitz oder ein korrelatives Gegenglied des Subjekts zu sein, dessen transsubjektive Existenz damit hinfällig wird. In neuerer Zeit ist nun eine Wendung eingetreten, die auf eine kritische Restituierung des naiven Realismus hinausgeht. Es wird die Voraussetzung geleugnet, dass das Verhältnis des Bewusstseins zu jener Gruppe von Inhalten, die sich zum objektiven Sein verdichten, durch das Possessivpronomen richtig bezeichnet werde; dass die Aussenwelt deshalb, weil ich sie wahrnehme, meine Vorstellung, mein Bewusstseinsinhalt sei. Bei Avenarius und Mach, bei Schuppe und Rehmke finden wir deutlich die Tendenz vorgezeichnet, die natürliche Weltansicht wieder herzustellen, die das Objekt aus seiner Umklammerung vom Subjekt befreit und sein Erkennen für ein unmittelbares Innewerden dessen, was es an sich ist, hält. Die Dinge selbst sind im Bewusstsein da; das Bewusstsein verwandelt sie nicht in Erschei-

nungen, sondern nimmt sie als das auf was sie sind. Bei den genannten Denkern finden wir trotz der ausgesprochen objektivistischen Richtung immer wieder Rückfälle in den Phänomenalismus, wogegen der Objektivismus in seiner Reinheit erst bei Bergson und namentlich in der Schrift Losskijs hervortritt. Hier ist der Intuitivismus mit Konsequenz und Geist durchgeführt. Das Nicht-Ich liegt nicht ausserhalb des Ich, es wird aber auch nicht zu einem Stück des Ich, sondern es ist als Nicht-Ich dem Ich gegenwärtig. Der Irrtum der Empiristen, aber auch der Rationalisten hatte darin bestanden, dass sie das Erkennen als einen transzendenten Vorgang betrachtet hatten, der sich auf einen jenseits seiner Grenzen gelegenen Gegenstand bezieht. Für den Rationalisten ist der Inhalt der Erkenntnis eine Kopie, für den Empiristen ein Symbol des wirklichen Objektes, für den Vertreter der intuitivistischen Lehre ist er das Original selber. Dem Ich ist das erkannte Objekt freilich transzendent, sofern es eben ein Nicht-Ich ist; aber für den Erkenntnisprozess, der seinem Wesen nach überindividueller Natur ist und in einem Akte des Vergleichens besteht, bleibt es immanent, da es in ihm unmittelbar gegeben ist. Das Bewusstsein stellt sich also nicht wie eine Scheidewand zwischen uns und die Dinge; es ist vielmehr das Medium, durch welches die letzteren selber zu uns dringen. Losskij will seine Lehre zu einer empirischen Mystik vertiefen: das Ich vermag sich nunmehr schrankenlos in die Geheimnisse des Nicht-Ich zu versenken, sie wie seine eigenen zu erleben. Der Intuitivismus geniesst den Vorzug, die einzige Auffassung der Wirklichkeit zu sein, die sich mit dem natürlichen Weltempfinden nicht in Widerspruch setzt; ausserdem lässt sich nachweisen, dass, vielleicht mit Ausnahme des extremen Solipsismus, dieser natürliche naive Realismus auch in allen jenen Theorien, die Bewusstsein und objektives Sein für einander ausschliessende Gegensätze halten, als unausschaltbarer Bodensatz verharrt. Freilich entsteht auch im Rahmen des Intuitivismus das schwierige, vielleicht unlösliche Problem, wie der Übergang vom Sein zum Bewusstsein zu denken sei, was überhaupt das Bewusstsein zu bedeuten habe, welcher logische Ort im Weltganzen durch dasselbe bezeichnet werde, da es ja das Sein weder erzeugt, noch irgendwie bereichert oder modifiziert, es vielmehr blos anerkennt und entgegennimmt, eben deswegen für das Sein aber völlig überflüssig ist. Es ist im Grunde das Grenzproblem alles Philosophierens: die Frage, wie das Absolute, Unendliche, Unbedingte bedingt, endlich und relativ werden könne.

Nicht ohne nähere Beziehung zu der intuitivistischen Theorie von der Unmittelbarkeit des Erkennens stehen zwei andere Denker, Johannes Rehmke und Leonard Nelson, die, so tiefe und wesentliche Unterschiede auch zwischen ihnen bestehen mögen, doch in der fundamentalen Überzeugung übereinstimmen, dass der Gegenstand der Erkenntnis nicht begrifflich konstruiert, sondern als solcher von Anbeginn gegeben ist. Rehmke wird diese These vom Gegebensein der Dinge, die dann freilich, um ein eindeutiges Weltbild zu ergeben, der begrifflichen Bestimmung bedürfen, zum Leitmotiv seiner grossangelegten „Philosophie als Grundwissenschaft", die ich im letzten Jahresberichte ausführlich besprochen habe. Eine Anwendung der in diesem Buch gewonnenen Ergebnisse auf spezielle Probleme bieten die beiden kürzlich erschienenen Monographien desselben Verfassers über das Bewusstsein und über das Gemüt. Die Schrift „Das Bewusstsein" (S. 250) ist als dritter Band der vom Verlage Winter in Heidelberg unter dem Titel „Synthesis" veranstalteten Sammlung historischer Monographien philosophischer Begriffe erschienen. In kritischer Anknüpfung an Descartes, Leibniz und Wolff gelangt Rehmke zu seiner eigenen Definition des Bewusstseinsbegriffes. Es lässt sich ein dreifacher Sinn mit demselben verbinden: entweder bedeutet er ein Wissendes schlechtweg, oder ein Wissen schlechtweg, oder einen Wissensgegenstand schlechtweg. „Bewusstsein im ersten Sinne aber — darauf ist ganz besonders zu achten — bedeutet einen Gattungsbegriff, der als solcher diejenigen Einzelwesen, die nicht Ding sind, in ihrem gemeinsamen Allgemeinen bestimmt und in diesem Sinne ist uns das Wort Bewusstsein gleichdeutig mit dem Worte Geist". Ein anderer Sinn darf dem Begriffe nicht zugeschrieben werden; er ist keine Tätigkeit des Geistes, keine Eigenschaft des Vorstellungsinhaltes, keine Beziehung auf das Ich, keine seelische Energie. Ebenso schliesst es einen Widerspruch in sich, ihm als kontradiktorischen Gegensatz einen unbewussten Geist oder eine unbewusste Seele gegenübenzustellen. Seele heisst ein Bewusstsein, das in stetiger Wirkungseinheit mit einem Leibe sich findet. Es ist schon deshalb unmöglich, das Bewusstsein aus irgend einem seelischen Elemente herzuleiten, es auf Empfinden, Vorstellen oder Wahrnehmen zu reduzieren, weil all diese selbst nichts anderes sind, als Bestimmtheiten des Bewusstseins, demselben mithin nicht als Erklärungen zugrunde gelegt werden können. Die psychologische Theorie Rehmkes, durch die er sich in einen bewussten Gegensatz zur herrschenden empi-

rischen Psychologie, der Psychologie „ohne Seele“ stellt, nämlich die Auffassung der Seele als eines Einzelwesens, kommt auch in seiner anderen Schrift „Zur Lehre vom Gemüt“ (2. umgearbeitete Auflage, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, Leipzig — S. VIII und 115) zum Ausdruck, die auch abgesehen von ihrem erkenntnistheoretischen Unterbau, ausserordentlich anregende Erläuterungen über psychologische Einzelfragen, wie das Wesen der Stimmung und der Affekte bietet.

Die von Leonard Nelson und Hessenberg herausgegebenen „Abhandlungen der Fries'schhen Schule“ (Göttingen, Vandenhoek und Ruprecht) bringen im dritten Heft des dritten Bandes drei Aufsätze: „Die philosophischen Grundlagen der Wahrscheinlichkeitsrechnung“ von Grelling, „Die wissenschaftlichen Methoden der Geschichtsforschung“ von Brinkmann und „Das Moralprinzip bei Sidgwick und bei Kant“ von Bernays.

Weniger an den grossen Identitätsphilosophen und Metaphysikern als an anderen mehr auf das Erkenntnistheoretische gerichteten Denkern, wie Fries, Bolzano, neuerdings auch Wolff, ist jene Gruppe von Forschern orientiert, die sich nicht so sehr der Kategorienlehre, wie der Phänomenologie des Erkennens zuwenden. Hier sind Husserl, Marty, Meinong, Nelson, Pichler u. a. zu nennen. So wenig auch hier, wie zwischen den meisten Richtungen, feste Grenzen zu ziehen sind, kann man doch sagen, dass die genannten Gelehrten den Schwerpunkt ihrer Untersuchungen vom Inhalte der Erkenntnis in die Funktion des Erkennens verlegen. In diesem Jahre sind es zumal zwei wertvolle historische Arbeiten, die im Zusammenhange solcher Forschungen erwachsen sind: Hugo Bergmann's Schrift „Das philosophische Werk Bernard Bolzanos“ (Verlag von Max Niemeyer, Halle a. Saale. S. XIV u. 230) und Hans Pichler's Studie „Über Christian Wolffs Ontologie“ (Verlag der Dürr'schen Buchhandlung in Leipzig, S. 91). Bei dem grossen Einfluss, den Bolzano auf einen weiten Zweig der modernen Erkenntnislehre übt, ist Bergmanns Darstellung seiner Philosophie sicherlich von mehr als literar-historischer Bedeutung. Der reine Logismus hat, wie sein Erneuerer Husserl auch hervorhebt, in Bolzano seine eigentliche Wurzel. Bergmann gibt eine vollständige, sorgfältig durchgearbeitete Zusammenfassung dieser eigentümlichen Philosophie, die mit ihren scharfsinnigen Analysen in ihren Resultaten doch zuweilen nicht von Banalität frei ist. Am wertvollsten sind ihre methodischen und logischen Teile; geringer ist die Aus-

beute in Psychologie, Aesthetik, Ethik und Metaphysik; in einem Anhange werden ferner die Beiträge zur philosophischen Grundlegung der Mathematik gewürdigt. Das Interessanteste ist zweifellos die Lehre von den Sätzen an sich, welche die Vorwegnahme der modernen antipsychologistischen Position bildet. Der Satz an sich ist die einheitliche, logische Bedeutung einer Aussage gegenüber den schwankenden und wechselnden Arten ihrer psychologischen Vergegenwärtigung; er bezeichnet den inneren Sinn eines Gedankens, der von seinem Gedachtwerden unabhängig ist. Diese Objektivität der Sätze an sich dehnt Bolzano merkwürdigerweise unterschiedslos auf wahre und falsche Urteile aus, was Bergmann verwirft, der in ihr lediglich ein Kriterium der Wahrheit erblicken will. Wahre Urteile entsprechen eben Sätzen an sich, während es für falsche Urteile charakteristisch ist, dass ihr subjektives Gedachtwerden kein solch objektives Korrelat besitzt. Diese Sätze an sich sind nichts raumzeitlich bestimmbares Reales, aber sie *sind* doch irgendwie, d. h. Bolzano löst sie nicht wie moderne Logisten in blosse Werte und Giltigkeiten auf. Eine genauere Definition dieses Seins, welches dem wirklichen kontrastierend gegenübergestellt wird, vermisst man freilich. In ähnlicher Weise hat Bolzano über den subjektiven Vorstellungen auch Vorstellungen an sich angenommen, worunter er einerseits die Bestandteile des Satzes an sich, andererseits die idealen begrifflichen Einheiten versteht. Diese Unterscheidung lehnt Bergmann als psychologistisch ab und nennt sie eine fehlerhafte Konsequenz einer richtigen und wertvollen Einsicht, der strengen Auseinanderhaltung von Vorstellung und Urteil.

Im Ganzen steht Bolzano als Erkenntnistheoretiker und wohl auch als Metaphysiker Leibniz nahe, an dem sich letzten Endes die Bolzano verwandten Logisten und Gegenstandstheoretiker dem Neukantianismus und Neuhegelianismus gegenüber orientieren. Im Zusammenhange mit dieser Bewegung ist auch der längst totgesagte Christian Wolff, Leibnizens treuester Schüler, zu neuem Leben erstanden. Pichler feiert ihn in seiner schon genannten Monographie als den eigentlichen Begründer der Gegenstandstheorie, die für uns mit dem Namen Meinongs verknüpft ist. Wiewohl sie Wolff Ontologie nennt, ist sie nicht blos die Lehre vom Seienden, sondern von allen Gegenständen überhaupt, unabhängig davon ob sie existieren oder nicht, z. B. auch von den Gegenständen der Mathematik, denen ja unmittelar keine Existenz zugeschrieben werden darf. Das Dasein ist keine wesentliche Eigen-

schaft der Gegenstände und die Ontologie ist deswegen eine „daseinsfreie“ Betrachtung. So entwickelt Wolff die Axiome der Ontologie, vor allem den Satz vom Widerspruche, der kein subjektives Denkgesetz im Sinne der formalen Logik, sondern das allgemeinste Gesetz der Gegenstände sein soll. Unhaltbar ist Wolffs Versuch, aus diesem axiomatischen Satz des Widerspruches den Satz vom Grunde abzuleiten. Allein es spricht sich auch darin die bedeutungsvolle Absicht aus, den Zusammenhang der Dinge nicht blos als einen tatsächlichen, sondern auch als einen nach evidenten Vernunftgründen notwendigen einzusehen. Der Richtung auf das Gegenständliche entspricht es ferner, wenn Wolff nicht wie Schopenhauer den Seinsgrund vom Erkenntnisgrund strenge unterscheidet, wenn er in den Erkenntnisgründen blos begrifflich geformte Seinsgründe erblickt. So ist auch das Merkmal der Widerspruchlosigkeit, das den Begriff des Gegenstandes fixieren soll, nicht rein formal gedacht, es erstreckt sich auch auf die Unverträglichkeit der Prädikate. Zum Substanzbegriffe gelangen wir nicht, wie Locke und mit ihm Hume meint, durch Weglassung aller Bestimmtheiten eines Dinges und Annahme eines wesenlosen Trägers, sondern vielmehr durch bestimmte Analyse dessen, was an einem Dinge die übrigen Bestimmtheiten bedingt. In Kants transzendentaler Logik will Pichler nichts anderes sehen als die Skizze einer Ontologie im alten Sinne, wie er überhaupt bemüht ist, die Originalität Kantens herunterzusetzen, in seiner Kritik lediglich die Wendung zum Subjektiven und Psychologischen zu verzeichnen. So wenig man hierin die Motive der Kantischen Weltanschauung erschöpft sehen kann, es bleibt immerhin von Interesse, dass ihr Anschluss an Leibniz und Wolff doch ein engerer ist, als die Geschichte der Philosophie anzunehmen pflegt. Überhaupt scheint es, dass die weitere Entwicklung des philosophischen Gedankens nicht zum mindesten in dem Zusammenhange und auch in der Gegensätzlichkeit, die zwischen Kant und Leibniz bestehen, ihren Fusspunkt gewinnen wird.

* * *

Der Rahmen der Erkenntnistheorie ist ein zu enger, um alle Erscheinungen der Philosophie in sich fassen zu können. In den einzelnen Wissenschaften, in den Künsten, im persönlichen und sozialen Leben steigt die Sehnsucht immer intensiver empor, aus dem Bann der Tatsachen, aus ihrer Vereinzelung und Zersplitterung

unmittelbar zur Totalität einer Weltanschauung zu gelangen. In diesem Bestreben sehen wir die Neuromantik, sehen wir die Wendung zur Metaphysik begründet, die gegenwärtig durch Henri Bergsons so erstaunlich wachsenden Einfluss festere Richtungslinien erhält. Bergsons Prinzip der Intuition ist zweifellos ein romantisches, der intellektualen Anschauung Schellings nahestehendes. Wie immer man sich zu ihm verhalten mag, sicherlich wird man bestätigen müssen, dass der abstrakte zergliedernde Verstand nicht das Organ ist, in die lebendige Innerlichkeit des Weltprozesses einzudringen. Es entsteht so die Alternative, zum Zwecke einer metaphysischen Welterkenntnis entweder das logische Denken preiszugeben und zum Standpunkt der reflexionslosen Intuition zurückzukehren oder über der starren, abstrakten Analyse noch eine höhere Form des Denkens zu suchen, welche die Fülle konkreter Anschauung in sich aufnimmt und sich ihrem Rythmus anzupassen vermag. Sehr schön hat Georg Simmel diese Elastizität des Denkens, das beim grossen Philosophen nicht in spröder Gegensätzlichkeit zur Intuition verharrt, sondern sich mit ihr organisch verbindet, in einem Büchlein „Hauptprobleme der Philosophie“ (Göschen'sche Verlagshandlung, Leipzig, S. 175) zum Ausdruck gebracht. Es kommt ihm hier weniger auf die fertigen, gleichsam krystallisierten philosophischen Resultate und ihr gegenseitiges Verhältnis als auf die geistige Bewegung, die zu ihnen hinführt, auf den Prozess des Krystallisierens selber an. So durchläuft er die Grundmotive philosophischen Welterfassens: die Gegensätze der mystischen und transzendentalen Seinsbetrachtung, die Dialektik des Begriffsgegensatzes von Sein und Werden, die nicht minder vieldeutige Beziehung von Subjekt und Objekt und ihren Zusammenhang mit der Wirklichkeit. Die Schrift ist umso interessanter, als sie in einem verhältnismässig engen Raum die tiefsten Probleme der Philosophie entwickelt u. zw. in einer Richtung, die uns einen Einblick in Simmels Metaphysik oder wenigstens in sein metaphysisches Denken gewährt. Wer ihn einen Relativisten nennt, sollte nicht vergessen hinzuzufügen, dass dieser Relativismus mit seinen historischen Analogien, die zumeist den subjektivierenden, skeptischen Standpunkt der Sophistik erneuern oder zu breiter Empirie verflachen, nichts zu schaffen hat. Er ist vielmehr der dialektischen Spannung des Hegel'schen Panlogismus vergleichbar, wie überhaupt in diesem Buche die Beziehung zu Hegel, die ich in Simmels Werken schon bei anderer Gelegenheit hervorhob, sich noch deutlicher aufdrängt. Namentlich in dem Aufsatze über Sein und

Werden, der die höchste Stufe der Abstraktion erreicht, ohne doch irgendwie inhaltsleer zu werden, verspürt man am deutlichsten diesen überall durchklingenden Rythmus des Gegensatzes. Von hoher Bedeutung erscheint mir hier, was Simmel über die Fundamente der Weltanschauungen sagt, dass sie nämlich, so paradox es klingen mag, unsicherer sind, als die auf ihnen errichteten Gedankengebäude. Die Philosophien des absoluten Werdens, wie die Hegels und Heraklits, heben in ihrer Anwendung auf sich selbst ihre eigene Unbedingtheit auf; denn wenn alles dem Werden unterworfen ist, so sind es auch diese Philosophien, die mithin auf ewige Wahrheit keinen Anspruch erheben können. Eine ähnliche Unsicherheit der Grundlage lässt sich übrigens auch für die Philosophien des Seins nachweisen. Mit derselben Tiefbohrung behandelt Simmel im dritten Kapitel den Kontrast der Weltanschauungen, soweit er von dem Kontraste des Subjektivismus und Objektivismus getragen wird. Hier unterscheidet er vier Typen von Lösungsversuchen. Der Schwerpunkt wird entweder ins Subjekt verlegt, welches dann dem Objekt selbstherrlich gegenübersteht, es von sich aus zu setzen oder zu negieren vermag — die Position der Sophistik, Stirners, Fichtes; oder das Subjekt wird durch das Objekt absorbiert, als eine Form des objektiven Seins gefasst, wie im Naturalismus und in Leibnizens Monadologie; oder es werden beide, Subjekt und Objekt, gleichermassen in ein Absolutes aufgenommen, dem sie als seine Erscheinungsformen entströmen; solch einer radikalen Wendung des Gedankens begegnen wir in der indischen Mystik, bei Spinoza und bei Schelling; oder endlich es wird der Gegensatz von Subjekt und Objekt zwar nicht in einer monistisch-metaphysischen Realität, wohl aber in idealen Inhalten überwunden, die jenseits beider gelegen sind und „ein drittes Reich“ geistiger Werte bilden, als dessen Entdecker vor allem Plato zu nennen ist. Diesem dritten Reich entspringen die idealen Forderungen, in denen der Sinn des Lebens und der menschlichen Kultur wurzelt.

Von einer anderen Seite unternimmt es Friedrich Jodl in seiner ausserordentlich anregenden Schrift „Aus der Werkstatt der Philosophie“ (Verlag Hugo Heller, Wien, S. 31) jene eigentümliche, in ihren letzten Tiefen geheimnisvolle, geistige Triebkraft zu analysieren, der das philosophische Schaffen entspringt. Er unterscheidet zwischen dem blos gelehrten, technischen Betriebe und der intuitiven schöpferischen Philosophie, die uns das Weltganze in einem neuen Lichte erblicken lässt. „Das Schleifen optischer

Gläser — die Tätigkeit, durch welche der arme Spinoza sich seinen Lebensunterhalt gewann — ist ein Symbol für die Tätigkeit des Philosophen überhaupt — des Philosophen in dem Sinne, welchen ich hier im Auge habe. Alle Philosophen schleifen Linsen, kunstreiche Gläser für die gesamte Weltbetrachtung: Gläser, die das Weltbild verschiedenartig färben, manchmal erhellen, manchmal verdüstern; Gläser, die vieles sichtbar machen oft in unerhörter Deutlichkeit, was dem unbewaffneten Auge verborgen bleibt; Gläser, mittelst deren man aber in anderen Fällen auch vieles nicht mehr bemerkt, was dem gewöhnlichen Menschen als unzweifelhaft erscheint und zum Bestand der Welt gehört; Gläser endlich, durch welche vieles in einer ganz anderen Gestalt, Ordnung und Zusammensetzung gesehen wird; ja die manchmal das Weltbild des gewöhnlichen, geistigen Auges bis zur Unkenntlichkeit verzerren." In jedem philosophischen System gibt es ferner ein empiristisches Moment, das in der historischen Bedingtheit dieses Systems, in seinem spezifischen Ausgangspunkte zu suchen ist. Dazu kommt aber als weitere Voraussetzung die Kraft selbstständiger Fortbildung, der Gestaltung neuer Denkforderungen und Denkmöglichkeiten. „Jede originale Philosophie, d. h. ihr Prinzip, der fundamentale Gedanke, aus dem sie sich entwickelt oder von dem aus sie die Welt in Gedanken konstruiert, bedeutet allemal eine Entdeckung." Freilich nicht eine Entdeckung von sinnlichen Tatsachen, sondern von Methoden, von Ordnungsprinzipien des Weltalls. Die Tragik der Philosophie besteht nun darin, dass trotz dieser historischen Relativität jeder wirkliche Denker mit dem Anspruche auftritt, die letzte, ewige Wahrheit auszusprechen. Es gibt immerhin eine Lösung dieses tragischen Konfliktes: die grossen Weltanschauungen erschöpfen zwar nicht die Wahrheit selbst, aber sie bedeuten unvergängliche Elemente derselben; ihre Vielfältigkeit und Gegensätzlichkeit spiegelt die Vielfältigkeit und Gegensätzlichkeit des durch sie begriffenen Objektes, des Universums.

Probleme kulturphilosophischen Inhaltes sind es, die Graf Hermann Keyserling in einer Streitschrift „Schopenhauer als Verbilder" (Werdandibücherei, Bd. 2, Verlag von Eckardt, Leipzig, S. 127) behandelt. Nicht ein bestimmtes wissenschaftliches oder spekulatives System soll in Schopenhauer getroffen werden, sondern eine Richtung des Schaffens und Lebens, deren Einfluss das ganze gegenwärtige Zeitalter umspannt. Der aesthetisierende Subjektivismus, der schrankenlose Persönlichkeitskult, der egozentrische und

dilettantische Zug unserer Zeit, sie sollen ihre letzte Wurzel im Schopenhauer'schen Schrifttum, in seiner Lehre von einem ohnmächtigen Willen haben, der blos Phantome aber keine Werte produzieren kann. Keyserlings Charakteristik der Schattenseiten modernen Wesens ist in Inhalt und Ausdruck einwandfrei und in dieser Beziehung dürfte seine kleine Schrift wirklich ein Kulturbuch genannt werden; aber der eigentliche Angriffspunkt, die Konzentration und Rückwendung aller polemischen Energien auf Schopenhauer, ist dennoch gänzlich verfehlt, verfehlt wenigstens in der Unzulänglichkeit der Mittel, deren sich diese extrem gehaltene Kritik des grossen Philosophen bedient. Wenn Schopenhauers System auch an logischer Solidität und Durchdringung weit hinter Kant und Hegel zurücksteht, so liegt seine unantastbare Grösse — was Keyserling völlig ausser Acht gelassen hat — in der souveränen Einheitlichkeit und Macht seines Weltgefühls. Dasselbe kann allerdings blos derjenige beurteilen, welcher es innerlich erlebt hat und nicht von vornherein, auf einen einseitigen Optimismus gestützt, in eine schiefe Perspektive bringt. Keyserling setzt dogmatisch voraus, was vom tiefsten Punkte her in Frage gestellt zu haben eben Schopenhauers unvergängliches Verdienst war. Über ein Werk wie „Die Welt als Wille und Vorstellung" ein so hartes Verdikt zu sprechen, seinen Schöpfer einen Geschäftsmann und blossen Literaten zu nennen, dazu hätte es viel gründlicherer Argumentationen bedurft, als sie hier, gleichsam aus dem Stegreife und mit Berufung auf die angeblich vernichtende, aber in keinem Punkte nachgeprüfte Kritik, die andere an dem Philosophen geübt haben, zusammengerafft werden. Der Vorwurf der „erkenntnistheoretischen Untiefe" muss übrigens gegen Keyserling selbst erhoben werden. Denn seine „Prolegomena zur Naturphilosophie" (München, Lehmann, S. XI u. 159), die wohl manchen trefflichen Gedanken enthalten, aber die grossen Versprechungen seines hervorragenden Erstlingswerkes „Das Gefüge der Welt" nicht erfüllen, lassen vor allem logische Orientierung und Verdichtung der Probleme vermissen. Er identifiziert sich im Wesentlichen mit dem Pragmatismus, wenn er in der Erkenntnislehre und Naturphilosophie ein Stück angewandter Biologie erblickt; und fällt mit der Behauptung, die transzendentale Methode Kants bringe lediglich die funktionelle Abhängigkeit des Weltbildes von der physiologischen Organisation des Menschen zum Ausdruck, auf den vom Neukantianismus längst überwundenen Standpunkt Langes zurück. Für die

Unklarheit des zugrundegelegten Begriffes ist es bezeichnend, dass Keyserling gar keinen präzisen Unterschied macht zwischen der psychischen und der physischen Bedeutung des Lebens, zwischen dem Leben als Prinzip der seelischen Innerlichkeit und dem Leben als einer bestimmten Erscheinungsform des körperlichen Seins. Überdies verfällt jeder biologische Erkenntnisbegriff, er mag an der körperlichen Aussenseite haften oder ins Seelische gewendet sein, dem extremen Relativismus. Wenn das wissenschaftliche und philosophische Weltbild nichts ist als die spezifische Reaktion eines Organismus auf die Umwelt, dann gibt es offenbar ebensoviel Weltbegriffe als es Arten von Organisationen gibt; und keiner dieser Weltbegriffe darf vor dem anderen irgend ein prinzipielles Recht beanspruchen. Unverständlich bleibt, wie diese Konsequenz, die aus den Prämissen unausweichlich folgt, mit der Betrachtungsart Kants in Einklang gebracht werden könne; von der doch Keyserling selbst hervorhebt, sie dringe so tief in das Wesen der Dinge ein, dass eine Natur überhaupt blos soweit möglich genannt werden kann, als sie in den Kategorien und Grundsätzen des reinen Intellektes verankert ist. Überdies geht solch eine biologische Deutung im Kreise herum; denn die Organisationen, von denen die Auffassung des Ganzen abhängig gemacht werden soll, entstehen ja selbst erst innerhalb dieses Ganzen, so dass letzten Endes in ihm und nicht in seinen organischen Teilinhalten die tiefste Voraussetzung und der Ausgangspunkt gewonnen wird. Will man aber den Begriff des Lebens auf das Weltganze erweitern, was tatsächlich die Tendenz der modernen Philosophie zu werden scheint, dann bedarf es einer viel tieferen, metaphysischen Fassung desselben. Vielleicht gelingt es Keyserling, der neuerdings in den Reden über romanische und germanische Kultur und über die Bedeutung des Historischen wieder Proben seines Könnens abgelegt hat, im weiteren Ausbau seiner Gedanken ihr näherzukommen.

Eine exakte wissenschaftliche Behandlung desselben Problems, die in solider Analyse seine einzelnen Momente auseinanderhält und durch die Phasen ihres historischen Aufbaues verfolgt, bietet Stöhr in seinem „Begriff des Lebens“ (Synthesis II, Winter in Heidelberg, S. VIII u. 356). Dass es sich hier um ein Grenzgebiet naturwissenschaftlicher und philosophischer Begriffsbildung handelt, dass die Beschreibung der Tatsachen des Lebens mit den Deutungen dieser so häufig verwechselt werden, dass schliesslich, wie wir dies soeben gesehen haben, vom biologischen Sondergebiet aus ein Verständnis

des Universums gesucht wird, hat schon die Fragestellung vielfach verwirrt und einen täuschenden Schein über deren Umfang und Tragweite geworfen. Von Stöhr, der in gleicher Weise das Tatsachengebiet der Naturwissenschaft und das Deutungsgebiet der Naturphilosophie beherrscht, war eine Klärung der Situation zu erwarten, die seine Schrift auch wirklich leistet. So dringt er auf eine Scheidung von Bewusstsein und Leben, deren Vermengung in der griechischen Antike begreiflich erscheint, heute aber auf dem Boden der kritischen Philosophie umso entschiedener verurteilt werden muss. Das Verhältnis der Lebensvorgänge zu den Bewusstseinsvorgängen mag ein solches der Dienstbarkeit sein. Weil das Bewusstsein nicht als aufbauender Faktor in die Lebensvorgänge selber eintritt, darf noch nicht gefolgert werden, dass es ein entbehrliches Epiphänomen ist, ein überflüssiger Luxus der Welt und der Natur. „Wenn auch an die kompliziertesten Lebensvorgänge immer Bewusstsein gebunden sein mag, so ist es doch in jedem Falle möglich, die reine Lebensseite für sich zu behandeln ohne Rücksicht auf das begleitende Bewusstsein." Die Pflanzenphysiologie ist ein Beweis dafür, dass die schwersten biologischen Probleme, Assimilation, Wachstum, Selbstteilung, Selbstformung und Symbiose ausserhalb des Zusammenhangs mit dem Bewusstseinsproblem sich abspielen können und dementsprechend eine isolierte Behandlung fordern. Es ist übrigens etwas wesentlich anderes, ob alle Bewusstseinsvorgänge von irgendeinem Bewusstsein begleitet oder von irgendeinem Bewusstsein gemeistert werden. Solange der Panpsychismus lediglich das erstere behauptet, begeht er noch keine Verwechslung beider Begriffe. Im Weiteren behandelt Stöhr die historische Entwicklung der Theorien über die speziellen Lebensprobleme, über Urzeugung, Assimilation, über das Formprinzip des Lebens, seine Beziehung zum Chemismus, sein Anpassungsvermögen, über das Phänomen des Wachstums. Die zuletzt behandelten Fragen, die der Zweckmässigkeit und des Vitalismus, besitzen wieder allgemein-philosophische Bedeutung. Hier beansprucht Stöhr, keine absolute Entscheidung zu geben; er trachtet lediglich nach der vollständigen Exposition des Problems. Der Neo-Vitalismus bedeutet keine Ergänzung, sondern eine Durchbrechung der die unbelebte Materie beherrschenden Gesetze. „Wenn das Bedürfnis der Annahme einer Unverbrüchlichkeit der Naturgesetze mit dem Bedürfnis der Annahme eines Weltzweckes oder eines Systems von Weltzwecken zugleich befriedigt werden soll, dann hilft eben blos die

Annahme einer schöpferischen Macht, die schon die Uratome mit jenen Eigenschaften in die Existenz gerufen und mit jenen Bewegungsgesetzen ausgestattet hat, die dem früher gestellten Zwecke entsprechen.“ So zeigt es sich, dass das Leben auch in seiner körperlichen Erscheinungsform dem Naturphilosophen schwere, vielleicht unlösbare Probleme stellt, deren Mittelpunkt das Verhältnis des teleologischen zum mechanistischen Prinzip bleibt.

In Stöhrs Schrift ist vom Phänomen der Symbiose, der soziologischen Seite des Lebens die Rede. In der Tat sind die Theorien über das Zusammenleben der Individuen in durchsichtiger Abhängigkeit von den Theorien der Lebensnotwendigkeiten des Einzelnen, des Organischen als solchen; was denn auch der eminente Einfluss zeigt, den Darwin auf die Soziologie geübt hat. Mit diesem Fragenkomplex befassen sich zwei Arbeiten Rudolf Goldscheids „Entwicklungswerttheorie, Entwicklungsökonomie, Menschenökonomie“ (Leipzig, Klinkhardt) und „Darwin als Lebenselement unserer modernen Kultur“ (Wien u. Leipzig, Hugo Heller). Goldscheid hat nicht allein theoretische Reflexionen, sondern auch praktische Zielsetzungen vor Augen. Seine Polemik wendet sich gegen den Malthusianismus in Darwins Lehre. Es ist in der schrankenlosen Vermehrung der Lebewesen nicht die Ursache ihrer schrankenlosen Vernichtung, sondern eine arterhaltende Anpassung an die vielen Vernichtungstendenzen zu suchen. Mit Recht hebt Goldscheid hervor, dass die Auslese durch Not und Mangel allein noch keine positive Entwicklung verbürgt. Es kommt vielmehr alles darauf an, in welcher Richtung sich die Entwicklung vollzieht. Als Goldscheids Verdienst muss es gerühmt werden, dass er dem blinden Mechanismus gegenüber auf die Bedeutung des Richtungsbegriffes hingewiesen hat. Diese aktive Einstellung der Evolutionsreihen auf bestimmte Zielpunkte hin ist die copernikanische Tat höher organisierter Lebewesen. Wenn nun Goldscheid weiter die positive Richtung der Kulturentwicklung in der vollendeten Herrschaft des Menschen über die Natur und nicht in dem schrankenlosen gegenseitigen Konkurrenzkampfe der Völker erblickt, so kann ich hierin allerdings blos einen Ansatz sehen, sofern sich in der Technik erst das Stadium der Zivilisation, nicht das der Kultur darstellt. Auch das Ideal der Naturbeherrschung verharrt in der Ebene natürlichen Seins, ist daher ein naturalistisches Ideal: wogegen die kulturellen Aufgaben der Menschheit in seinem tieferen Einswerden mit der Natur liegen,

wie es vor allem Kunst, Weltanschauung und Religion zeigen. Diese Gedankengänge habe ich in meinen Büchern „Gründe und Abgründe“, sowie in den im vergangenen Jahre erschienenen „Lebensfragen“ (Hirzel, Leipzig) näher ausgeführt. Ich habe in dem zuletzt genannten Buche den Versuch unternommen, aus den Bedingungen des individuellen Lebens die Bedingungen der menschlichen Gemeinschaft herzuleiten. Insbesondere lag mir daran, die gestaltenden sozialen und psychologischen Tendenzen unserer Zeit, vor allem den Kontrast zwischen dem fortschreitenden Objektivationsprozess der Technik, der ungeheuern Mechanisierung des modernen Daseins und dem Bedürfnis nach Vertiefung, Individualisierung und Nuancirung des Innenlebens aus einer einheitlichen Wurzel zu erklären, die im Individuum ebenso zur Entfaltung gelangt wie in der Gesellschaft. Schon im Aufbau und in der Disposition sollte diese Verwebung der Motive, dies notwendige Übergreifen des Persönlichen ins Allgemeine, des subjektiven in den objektiven Geist zum Ausdruck kommen. So begann ich mit einer Analyse jener Phänomene, die den Menschen zunächst in seiner Isolation zeigen, aber auch schon die Fäden sichtbar werden lassen, die von ihm zur Mitwelt führen: Selbsterhaltungstrieb, Tapferkeit, Egoismus, Mitleid und Grausamkeit. Mit den Betrachtungen über Einsamkeit und Geselligkeit war der Übergang zur sozialen Psychologie gewonnen; ihre weitere Ausgestaltung erhielt die letztere in den darauf folgenden Studien über Aufrichtigkeit, Tugend und Laster, den Rythmus der Sympathie. Wenn Hegel im objektiven Geiste lediglich das Mittelglied zwischen dem Subjektiven und Absoluten gesehen hatte, so sollte auch hier die Gemeinschaft blos der Durchgangspunkt sein, durch den das Individuum sich zum Universum erhebt. Der Aufsatz über Vornehmheit hatte zu zeigen, wie das Verhalten zum Nebenmenschen im tiefsten das Verhalten zum Weltganzen reflektiert, dessen bewusste Gestaltung eben dasjenige ist, was wir Lebensanschauung oder Weltanschauung nennen. Das Schlusskapitel, das den Titel „Erfüllung“ trägt, zeigt, dass der Grundgegensatz des Individualismus und Universalismus, von dem das Schicksal der Menschheit getrieben wird, unüberwindlich ist, dass es blos eine metaphysische Lösung desselben geben kann.

Unter den Publikationen des Verlags Diederichs in Jena, dessen Wirksamkeit vor allem der Neuromantik zugute kam, sind in erster Reihe die gesammelten Werke Sören Kierkegaards zu

nennen, enthaltend die folgenden Bände: 1. Bd. „Entweder — Oder“, I. Teil, 3. Bd. „Furcht und Zittern“ und „Wiederholung“, 6. Bd. „Unwissenschaftliche Nachschrift“, I. Teil, 7. Bd. „Unwissenschaftliche Nachschrift“, II. Teil.

Die Beziehungen Kierkegaards zum modernen Empfinden sind ausserordentlich grosse, und blos die Schwerflüssigkeit, die bizarre Linie seiner Darstellung verhindert es, dass sein Werk mehr in die Breite dringt. Er ist ein Dialektiker des Seelenlebens, ein vom Logischen ins Psychologische gewendeter Hegel. Auch sein Denken ist ein antithetisches, durch die Macht des Widerspruches getriebenes. Wie Nietzsche geht er nicht vom abstrakten Begriff, sondern vom Erleben aus; aber — das unterscheidet ihn wieder von Nietzsche und bringt ihn Hegel näher — sein Erleben ist kein lyrisch-aphoristisches, sondern ein durch und durch reflektiertes Erleben, ein solches, das sich von selbst in logische Falten legt, das über seine individuelle Besonderheit hinausstrebt, ein Allgemeines zu werden, ohne dass der Verstand erst nachträglich von aussen hinzutrete und sich seiner bemächtigte. Kierkegaard erlebt die Dinge nicht so, dass er sie wie Nietzsche in sich aufsaugt, mit ihnen eins wird, sondern so, dass sie sich gleichsam von ihm fortbewegen, ihm aus Realitäten zu Perspektiven werden, die unter dem dialektischen Gesetz des Gegensatzes stehen. Auf dem Grunde jedes Phänomens wird ihm dessen Widerspiel sichtbar, auf dem Grunde der Liebe der Hass, auf dem Grunde des Glaubens die Eitelkeit. Diesen Prozess hat er, wie Hegel die Entfaltung des Begriffes, als eine unendliche Bewegung bezeichnet. Und die Unendlichkeit dieser Bewegung war die Tragik Kierkegaards, von der seine äusseren Schicksale blos ein Widerschein waren; denn ihn drängte es zu dem Ziele und Ruhepunkte, an dem sich die Bewegung zur Gestalt vollenden sollte. Über das Spiel der Thesen und Antithesen hinaus rang er nach der höchsten Synthese im Einssein mit der Gottheit. So kommt es, dass Kierkegaard gar manches vom Sophisten und Aestheten an sich hat und doch wieder mit einer Unmittelbarkeit wirkt, die unmöglich konstruktiv sein kann. Dass er in Gleichnissen spricht, ist kein technisches Mittel, kein stilistisches Blendwerk, sondern ein sichtbares Zeichen dessen, dass er alles als Gleichnis lebt. Wenn er als unerbittlicher Richter immer noch Schauspieler bleibt, so sitzt er doch auch immer über sein Schauspielertum zu Gerichte. Und dieser letzte tiefe Ernst in ihm ist es, der ihn über das moderne Aesthetentum so hoch erhebt: er hat

die Welt und sich selbst nicht wie ein Bild, sondern wie ein Schicksal empfunden, das nach Deutung und Erfüllung begehrt.

Ausser den Werken Kierkegaards ist von Diederichs' Publikationen noch die Ausgabe der „Moralisten" von Shaftesbury zu nennen, deren Übersetzung und Einleitung Karl Wolff besorgt hat.

Der Verlag der Dürr'schen Buchhandlung in Leipzig hat sich ein besonderes Verdienst durch die Neuausgabe der Werke grosser Denker erworben, auch solcher, die dem weiteren Publikum sonst schwer zugänglich sind. Band 122 der philosophischen Bibliothek bringt unter dem Titel „Wolff'sche Begriffsbestimmungen" ein Hilfsbüchlein zum Studium Kants von Julius Baumann (S. IV u. 54, Preis brosch. 1 Mark). Hier wird ähnlich wie von Pichler auf die mannigfachen Parallelismen zwischen Wolff und der „Kritik der reinen Vernunft" hingewiesen. Das Verständnis Kants wird in der Tat dadurch gefördert werden, dass man seine historischen Voraussetzungen noch besser kennen lernt als bisher und sie nicht einseitig in Humes Skepsis, sondern im deutschen Rationalismus sucht. Band 123 enthält „Wilhelm v. Humboldts ausgewählte philosophische Schriften", herausgegeben von Joh. Schubert (S. XXXIX u. 222, Preis brosch. M. 3,40, geb. M. 4,—). Humboldt tritt uns hier als bedeutender Ästhetiker, Geschichtsphilosoph, Religionsphilosoph und Pädagoge entgegen; vor allem als ein enzyklopädischer Geist, der von jedem Punkte aus die Beziehung zur Totalität gewinnt. Band 103 bringt in zweiter, vermehrter Auflage „Schillers philosophische Schriften und Gedichte" mit ausführlicher Einleitung herausgegeben von Kühnemann, S. 437, brosch. M. 4,50, geb. M. 5,20).

Ausserdem bringt der Verlag eine Reihe philosophischer Werke, darunter Otto Lempps „Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts bis auf Kant und Schiller", die gekrönte Preisschrift der Walter Simon-Preisaufgabe der Kantgesellschaft (S. VI u. 432). Der erste Teil zeigt uns die Theodicee auf intellektualistischer Grundlage, der zweite ihre religiös-idealistische Begründung. Dort finden wir Leibniz, Wolff und Shaftesbury, hier Lessing, Rousseau, Kant, Herder und Schiller. Im Problem der Theodicee handelt es sich, wie der Verfasser ausführt, um nichts Geringeres, als um die Auseinandersetzung der Religion mit dem sich von ihr emanzipierenden wissenschaftlichen Geiste der neueren Zeit, um die Erhaltung religiöser Werte. Die Verlegung des Schwerpunktes aus dem Theoretischen ins Praktische,

aus dem Intellektuellen ins Ethische ist das Resultat dieses bedeutsamen Entwicklungsprozesses. Das religiöse Gebiet ist kein Erkenntnisinhalt, sondern eine Forderung und Aufgabe des sittlichen Willens. In der Tat ist eben damit genau der Punkt bezeichnet, an dem die moderne Auffassung des Religionsproblems angelangt ist, ohne indessen in ihm zur Ruhe kommen zu können. Denn ebensowenig wie der erkennende Intellekt zeigt sich das moralische Wollen fähig, die religiösen Werte restlos in sich zu absorbieren. Wonach wir heute ringen, das ist ein höherer Standpunkt, der uns das Religiöse weder als einen ruhenden Sachverhalt zeigt, der logisch bewältigt werden kann, noch als eine blosse ideale Richtung des Willens, weder als ein Sein im rationalen Sinne, noch als ein Sollen im normativen, sondern als etwas, das irgendwie die Synthese beider enthält.

Eine „Encyclopädie der Philosophie“ mit besonderer Berücksichtigung der Erkenntnistheorie und Kategorienlehre (S. VII und 334) versucht Dorner. Der Entwicklungsgang der modernen Philosophie wird hier mit dem der antiken verglichen. Kant nimmt eine ähnliche Stellung wie Sokrates ein. Den Weltanschauungen Platos und Aristoteles' soll die absolute Philosophie Schellings und Hegels entsprechen. Der Stoa und dem Epikuräismus, die überwiegend die praktische Richtung betonten, der Emotionalismus und Voluntarismus der neuesten Zeit, die sich von ihrem antiken Vorbilde allerdings durch ein stärkeres Hervortreten der Psychologie unterscheidet. Aufgabe der Philosophie ist, die Fundamente alles Erkennens, des empirischen wie des metaphysischen, zu untersuchen. Die empirischen Wissenschaften unterscheiden sich teils nach der Verschiedenartigkeit des Objektes, teils nach der verschiedenen Art des Denkens, das dasselbe Material in verschiedenem Sinne behandelt. Von der sinnlichen Wahrnehmung erhebt sich die Darstellung stufenweise zur wissenschaftlichen Erfahrung und zur Metaphysik.

Als untrügliches Anzeichen für die steigende Tendenz unserer Zeit, die Mannigfaltigkeit innerer und äusserer Erfahrungen zur Einheit einer Weltanschauung zusammenzufassen, sei hier vor allem ein Unternehmen genannt, das diesen Bestrebungen auch einen äusseren Vereinigungspunkt gibt; es ist die Zeitschrift Logos, eine internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur, die vor kurzem ins Leben trat. Unter Mitwirkung der bekanntesten Gelehrten wie Eucken, Gierke, Husserl, Rickert, Meinecke, Simmel,

Tröltsch, Weber, Wölfflin, Windelband wird sie von Georg Mehlis in Freiburg i. B. herausgegeben. Die philosophische Durchdringung der verschiedensten Kulturgebiete, der Wissenschaften, der Kunst, des sozial-ethischen, des rechtlichen, nationalen und religiösen Lebens soll eine einheitliche, philosophische Systembildung vorbereiten. Deshalb bindet sich die Zeitschrift nicht dogmatisch an ein von Anbeginn fixiertes Programm; blos diese eine Voraussetzung legt sie zugrunde, dass sämtliche ihrer Teilnehmer vom Bewusstsein der Kultur erfüllt sind, vom Bewusstsein, dass Kultur kein vereinzeltes, zeitliches Phänomen ist, sondern die Offenbarung einer ewigen universalen Vernunft. „Ohne den Glauben an irgendeinen Logos ausserhalb oder innerhalb des Lebens ist Philosophie, die diesen Namen verdient, überhaupt nicht möglich.“ Die Zeitschrift wird von einer internationalen Kommission geleitet, die sich in nationale Redaktionen gliedert. Neben der deutschen erscheint auch eine russische Ausgabe und es besteht die Aussicht, weitere nationale Redaktionen und Ausgaben anzugliedern. Der Logos ist keine philosophische Fachzeitschrift, da erkenntnistheoretische und spezialwissenschaftliche Probleme in ihm überhaupt nicht zur Behandlung gelangen oder blos unter der Voraussetzung, dass sie die Beziehung zum Ganzen durchsichtig enthalten. Er sucht den Übergang von der Philosophie zur Weltanschauung, vom Begriff zum Leben.

Der Logos hat bisher eine Reihe interessanter Beiträge namhafter Autoren gebracht. Ausser dem schon erwähnten Aufsatze Rickerts finden wir Studien von Emile Boutroux, Simmel, Benedetto Croce, Leopold Ziegler, Kroner usw. Simmels Skizze über die Metaphysik des Todes enthält zugleich eine psychologische Analyse des Unsterblichkeitsgedankens. Das Todesphänomen wird hier nicht als eine äussere Begrenzung des Lebens, sondern als sein inneres, formgebendes Prinzip betrachtet. In demselben ist es gelegen, dass der Mensch die Inhalte und Werte seines Lebens von der Zufälligkeit löst, in welche seine psychische Existenz verstrickt ist, und dass er andererseits sein Ich zu immer grösserer Reinheit und Plastik krystallisieren lässt. Aus dem überindividuellen Charakter des Lebens, dessen Gebundenheit an eine bestimmte Form seine Bildsamkeit und Energie nicht zu erschöpfen vermag, leitet Simmel den Seelenwanderungsglauben ab, der hiernach weit mehr ist als ein mythologisches Hirngespinst, so wenig er sich auch erkenntnistheoretisch legitimieren lässt. Im Anschlusse daran nenne ich auch

Simmels schönen Aufsatz über Michelangelo im zweiten Hefte, der uns aus dem tragischen Konflikt in diesem Künstler, dem Konflikt zwischen transzendenter Sehnsucht und immanentem Gestaltungstrieb, das Wesen seiner Schöpfungen begreifen lehrt.

Der Italiener Benedetto Croce, der geistreiche Erneuerer Hegels, schreibt „Über die sogenannten Werturteile". Als Dialektiker wendet er sich gegen den absoluten Dualismus von Wirklichkeit und Wert, gegen die Zerspaltung der Welt in ein Reich des zufälligen Daseins und in ein Reich ewiger Notwendigkeit. Auch hier handelt es sich um eine Abstraktion, wie sie das empirische und mathematisch-physikalische Denken an seinen Gegenständen vornimmt, wogegen es Aufgabe der Philosophie sei, das Spiel der Antithesen wiederum in der konkreten Einheit des Seins aufzuheben. Nach einer anderen Seite weicht Boutroux in seinem Aufsatz „Wissenschaft und Philosophie" von Rickert ab; darin nämlich, dass er die Unterscheidung beider wiederum im Unterschiede des objektivierenden, wissenschaftlichen und des subjektivierenden, philosophischen Verfahrens erblickt, welch letzteres das mechanistische Prinzip durch die Innerlichkeit des seelischen Lebens ergänzt.

Dem inneren Werte dieses Unternehmens, der schon in seiner kulturellen Tendenz begründet liegt und nach den ersten Proben nicht mehr angezweifelt werden kann, wird wohl der äussere Erfolg entsprechen. Gerade heute, wo sich viele produktive Kräfte regen, die Zersplitterung der Standpunkte aber ein lebendiges Zusammenwirken hindert, ist eine solche Konzentration, eine solche breite Grundlage gemeinsamer Diskussion erforderlich.

Das Streben nach einer philosophischen Durchdringung der Kultur, das für den Logos richtunggebend ist, hat sich noch in einem anderen Werke verdichtet, welches den bezeichnenden Titel „Weltanschauung" führt und in einzelnen Darstellungen bekannter Forscher die Probleme der Philosophie und Religion enthält. (Reichl & Co., Berlin, S. XII u. 484.) Zwanzig Gelehrte, darunter Dilthey, Joël, Wiesner, Driesch, Adickes, Natorp, Simmel, Deussen, Tröltsch haben sich vereinigt, um die bleibenden Werte im geistigen Leben der Gegenwart, die über den wechselnden Interessen der Zeiten in einer höheren Wirklichkeit begründet sind, zu erkunden. Über die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen schreibt Dilthey. Auch hier unterscheidet er drei Haupttypen: den Naturalismus, den Idealismus der Freiheit, den objektiven Idealismus, die allerdings keine abstrakten Theorien

vom Wesen des Universums sind, sondern die spezifischen Lebensbeziehungen spiegeln, in denen sich das Individuum zum Gesamtsein findet und es im Grunde unerklärt lassen, weshalb das Weltempfinden gerade in diese Richtungen auseinanderläuft.

Während Groethuysen in seinem Aufsatz über das Leben und die Weltanschauung die Problematik des Daseins in der Antinomie gipfeln lässt, dass der Mensch einerseits als dynamisches Glied in die Kette des Weltprozesses eingeschaltet ist, andererseits sich als freier Betrachter über den Ablauf der Begebenheiten und seine eigene Bedingtheit durch sie zu erheben vermag, so erst zur Persönlichkeit sich entfaltend, bemüht sich Misch in subtiler Analyse, die verschiedenen Gestaltungen des persönlichen Lebens zu sondern. Dem durchgreifenden Konflikt von Zeitlichkeit und Ewigkeit gibt Joël in einer Skizze „Weltanschauung und Zeitanschauung“ starken, bildhaften Ausdruck. Den Zusammenhang von Phantasie und Weltanschauung bespricht Spranger, das Positive vom Negativen sondernd. Nach ihm kommen zwei berühmte Naturforscher, Wiesner und Driesch, zu Worte, beide darin einig, dass der Mechanismus die Tiefen der Welt nicht auszuschöpfen vermag. Aber während Wiesner sich mit einem Proteste gegen die Anmassungen des Mechanismus begnügt, die zumal in Haeckels monistischer Naturphilosophie sichtbar werden, zieht Driesch jenem noch engere Grenzen. Er will, zunächst in scheinbarem Gegensatz zu Wiesner, von der Naturbetrachtung, von der Betrachtung der belebten Natur unmittelbar zu einer ethischen Weltanschauung gelangen. Der Gegensatz wird allerdings dadurch wesentlich verflüchtigt, dass er als Vitalist in den Begriff der organischen Natur selber ethische Momente hineinträgt, vor allem die Kategorie der suprapersonalen Ganzheit. Ich erwähne hier im Vorübergehen den grossen Abstand dieser Auffassung von der Rickert'schen. Während Rickert die Grenzlinie so zieht, dass das System der Werte sich jenseits aller Wirklichkeit, des äusseren wie des inneren Lebens entwickelt, will Driesch nicht blos im seelischen, sondern auch im körperlichen Leben die Wertidee als schöpfersche Kraft in Wirksamkeit sehen: eine Wendung des Gedankens, die, wie immer sie zum Widerspruch herausfordern mag, den kühnen Ansatz zu einer, Geistiges und Körperliches enger als bisher zusammenschliessenden Metaphysik enthält. Die Zukunft der Metaphysik im allgemeinen erörtert Adickes, der ihr eine günstige Prognose stellt; er selbst tritt als Agnostiker für eine Weltanschauung des persönlichen Empfindens ein, spricht aber der dog-

matischen Richtung bessere Chancen zu. Über die Seelenfrage schreibt Hermann Schwarz, über das Schicksalsproblem Graf Keyserling. Hiermit schliesst der erste philosophische Teil; der zweite, der das Problem der Religion in mannigfachen Abhandlungen enthält, ist nicht minder interessant, führt aber zu sehr ins Gebiet der speziellen Religionsphilosophie, als dass wir hier eingehender darauf Bezug nehmen könnten.

Bei aller Differenzierung der Standpunkte ist in diesen Aufsätzen ein Gemeinsames: nicht allein die schroffe Opposition gegen jede Art von Positivismus, gegen jeden Versuch, aus blosser Tatsachenbetrachtung, mag sie auf Naturforschung oder empirische Psychologie beschränkt sein, einen abschliessenden Weltbegriff zu gewinnen, sondern auch der Glaube daran, dass die endlichen und vergänglichen Erscheinungen von ewigen Werten durchleuchtet sind; dass diese aber nicht völlig ausserhalb unserer Lebenssphäre liegen, sondern sie in sich fassen, dem religiösen und künstlerischen Empfinden unmittelbar zugänglich bleiben; dass der Mensch überall dort, wo er über die mechanischen Notwendigkeiten des äusseren und inneren Seins emporstrebt, die Quellen eines höheren metaphysischen Lebens rauschen hört.

Aristoteles und Kant.[1])

Von Ernst Cassirer.

Wenn Philosophie nach dem Platonischen Worte die „Lehre vom immer Seienden" sein will, so enthält schon der Begriff einer Geschichte der Philosophie ein schwieriges Problem. Denn die idealen Zusammenhänge, auf die die philosophische Forschung gerichtet ist, sind nicht realen Einzeldingen zu vergleichen, die zu einer bestimmten Zeit entstehen, um sich nach kurzer Dauer wieder in Nichts aufzulösen. Gegenüber der zeitlichen Abfolge der einzelnen „Systeme" gibt es beharrende Problembestände und Problemverknüpfungen, die in ihrer geschichtlichen Erscheinungsform wechseln, die aber nichtsdestoweniger in ihrer eigentlichen sachlichen Struktur unverändert bleiben. Von Descartes zu Platon, von Leibniz zu Aristoteles bestehen noch andere Zusammenhänge als diejenigen, die in den direkten historischen Anknüpfungen des einen Denkers an die Lehre des anderen unmittelbar vor Augen treten. Und gerade sie sind es, auf denen die Kontinuität der Philosophie und die Einheit ihres Begriffs beruht. Die grossen systematischen Gegensätze der Problemstellung veralten nicht, sondern sie treten nur, an dem veränderten Material der besonderen Aufgaben, in neuer Gestalt und Wendung hervor. So muss sich die Betrachtung der Philosophiegeschichte, um das Ganze der Grundfragen zu überblicken, in einer doppelten Richtung bewegen. Neben die Verfolgung der Lehrsysteme in der Richtung ihres zeitlichen Fortgangs treten übergreifende sachliche Beziehungen, die gleichsam einer anderen Dimension angehören. Erst unter diesem zweifachen Gesichtspunkte gewinnt das Material der Geschichte zugleich Fülle und Sinn, indem der mannigfaltige

[1]) Aristoteles und Kant bezüglich der Idee der theoretischen Erkenntnis untersucht. Von Albert Görland. Giessen 1909. (Philosoph. Arbeiten, herausg. von Hermann Cohen und Paul Natorp, II. Band, 2. Heft). VI u. 503 S.

Stoff zur Einheit einer ideellen Bedeutung gelangt. Erst dieser Wechsel im Standort des Sehens schafft das eigentliche Tiefenbild der Geschichte der Philosophie.

Görlands Arbeit über Aristoteles und Kant ist dadurch charakterisiert, dass sie diese Doppelmethode energisch heraushebt und handhabt. In voller Schärfe bestimmt sie sich von Anfang an ihren systematischen Standpunkt. Was zwischen Aristoteles und Kant an rein historischen Vermittlungen und Ausgleichungen liegt, tritt zurück oder kommt doch nur insoweit in Betracht, als es zum Mittel dienen kann, den sachlichen Gegensatz, um dessen Herausarbeitung es sich handelt, zum schärferen Ausdruck zu bringen. Nicht zwei Denker, sondern zwei typische Formen der philosophischen Weltanschauung sind es, die einander gegenübergestellt werden; und nicht ein blosser „Vergleich" zwischen beiden soll gegeben, sondern ein festes sachliches Urteil über sie soll gewonnen und begründet werden. Denn die Grossen der Philosophiegeschichte sind nur die Monumente, vermittels deren wir uns des Zuges der Ideen rekonstruktiv durch die Zeiten vergewissern. „Gibt es auch eine Geschichte der Philosophie, in ihr die Einheit eines Problems? Man sollte es glauben müssen, wenn der Begriff „Philosophie" überhaupt einen wissenschaftlichen Sinn haben soll. Wir setzen als dieses Problem, das die Einheit des Begriffs „Philosophie" konstituiert, den Begriff der Erkenntnis . . . Je schwerer aber das Ringen des Problems der Erkenntnis zu eigener Klarheit ist, um so bedeutsamer müssen dem Forscher die Dokumente sein, die uns den Kampf des Problems mit den verdunkelnden Gewalten offenbaren." In diesem Sinne ist zwischen Philosophem und Philosophie, zwischen irgend einer bestimmten Lehre der Philosophie und der Einheit ihrer Aufgabe zu unterscheiden. Und mag in den mancherlei Philosophemen der Philosoph als die Hauptsache im Mittelpunkt des Interesses stehen; „innerhalb der Philosophie sind die Philosophen günstigenfalls nichts als der Ort, an dem Philosophie vonstatten geht".[1]) Die Namen Kant und Aristoteles sollen nur zwei markante Orientierungsorte bilden, von denen aus sich die Kämpfe und Gegensätze der Geistesgeschichte überhaupt erfassen und überschauen lassen.

---

[1]) Görland, a. a. O. S. 202, 395. — Die Zitate beziehen sich auf die Seitenzahlen des II. Bandes der „Philosophischen Arbeiten", nicht auf die selbständige Paginierung der Görlandschen Arbeit.

Ich versuche unter diesem Gesichtspunkt sogleich einen entscheidenden Zug herauszuheben, der durch Görlands Darstellung hindurchgeht. Durch die gesamte Geschichte der theoretischen Philosophie begleitet uns ein Problem, das sich rein abstrakt als das Problem des Verhältnisses der Relation zum Relationselement bezeichnen liesse. Je nachdem man von dem einen oder dem anderen dieser beiden Momente seinen Ausgang nimmt; je nachdem man vom Relationssystem zum Relationselement fortschreitet oder den umgekehrten Weg einschlägt, ergeben sich zwei typisch verschiedene Betrachtungsweisen. Die Frage der Philosophie beginnt im ersteren Fall bei dem Individuum als einem für sich bestehenden Etwas, das unmittelbar bekannt und gegeben ist. Das „Ding" besteht als ein absolutes selbständiges Dasein: — da aber die Eigenart des Dinges gerade in seiner Ausschliesslichkeit wurzelt, da es als Substanz „für sich ist und durch sich begriffen wird", so entsteht das weitere Problem, wie auf dieser Grundlage zu einer Einheit der Dinge zu gelangen ist. Gibt es einen notwendigen, einsichtig erfassbaren Fortschritt von einem „Element" zum anderen, sodass schliesslich die Gesamtheit der Elemente zu einem lückenlosen Seins- und Erkenntniszusammenhang sich fügt? Ist unbeschadet der Individualität und „Getrenntheit" der Seinselemente ein „System" von ihnen erreichbar? Diese Fragen treten indessen alsbald zurück, wenn man sich der zweiten Richtung der Betrachtung zuwendet. Denn für diese, die ihr Vorbild an der Mathematik hat, ist das „System" nicht der Endpunkt, sondern der Anfangspunkt, nicht das Ergebnis, sondern die Voraussetzung der Untersuchung. „Elemente" bestehen in eindeutiger Bestimmtheit für den Mathematiker nur, sofern er zuvor Definitionen und Axiome aufgestellt und sich in ihnen der Gewissheit bestimmter Grundrelationen versichert hat. Die Einheit dieser Relationen — die Platonische *κοινωνία τῶν γενῶν* — bildet hier das Fundament, während das „Ding", sofern es sich in diese Einheit nicht auflöst, als ein Problem, als eine blosse Grenze der Erkenntnis stehen bleibt.

Aristoteles beginnt mit der Identität des Dinges. Sie ist ihm als fragloses Faktum gegeben, das nicht durch begriffliche Bestimmungen, sondern durch den blossen „Fingerzeig" festgestellt wird. Aber es fragt sich nunmehr, wieweit die Grundlage, die hier in dem einfachen „das da" (*τόδε τι*) geschaffen ist, hinreicht, das Ganze seiner Philosophie zu stützen und zu tragen. In der

Tat lassen sich bereits innerhalb des Aristotelischen Systems selbst die Punkte genau bezeichnen, an welchen er über seine eigene anfängliche Fragestellung hinausgedrängt wird. Schon innerhalb der Logik beginnt dieser gedankliche Prozess, der sich fortan durch alle Teile des Systems hindurch verfolgen lässt. Das Problem des Beweises liegt eben darin, dass hier das anfänglich gesetzte Einzelelement nicht in blosser Identität verharrt, sondern kraft des Mittelbegriffs in eine notwendige „ursächliche" Beziehung zu zu einem „Anderen", von ihm selbst Verschiedenen tritt. „Die Definition ist das vorher Festliegende, das *κείμενον* für den Beweis. Nun ist der Schluss, und im besonderen der Beweis, ein logischer Ausdruck, in dem, wenn Gewisses gesetzt wird, etwas von diesem Festliegenden Anderes (*ἕτερον*) notwendig eintritt (*συμβαίνει*) und zwar dadurch, dass jenes gesetzt ist. Es muss aber der Beweis ein Zusammenführen (*συνάγειν*) sein von notwendigem und ursächlichem Charakter, und zwar eines Etwas, das von dem, wovon der Beweis ausgeht, verschieden ist . . . . . Der Beweis handelt von dem, was einem Dinge *κατὰ συμβεβηκὸς* eigentümlich ist." (S. 52 f.) In dieser letzten Wendung konzentriert sich die eigentliche Schwierigkeit. Denn die gewöhnliche Erklärung des *κατὰ συμβεβηκός* im Aristotelischen System ist die, dass es das „Zufällige" bezeichnet, dasjenige, was bald so, bald anders sich verhält. Wie aber vermöchte dieses Moment des „Zufälligen" in den Beweis einzudringen, der doch ganz auf das „Ursächliche und Notwendige" gestellt ist und sich in dieser Sphäre allein bewegt? Hier wird also eine genauere Bestimmung erfordert: auch das ist ein *συμβεβηκός*, was Einem an sich zukommt (*ὑπάρχει*), ohne dass es indess in seiner „Wesenheit" (*οὐσία*) gegründet ist. Ein solches Merkmal ist z. B. die Winkelsumme im Dreieck: und dieses kann etwas Notwendiges sein, das *συμβεβηκός* im gewöhnlichen Sinne aber nicht. Das „Wesen", das im Begriff zusammengefasst wird, kann also im Beweis „erweitert" werden, und auch dieser Erweiterung kommt Notwendigkeit zu. Görland zeigt in eindringenden Erörterungen, wie diese Problemfassung eine Verschiebung des Gesichtspunktes bedeutet, der überall sonst das Aristotelische System beherrscht. Alle fundamentalen Unterschiede des Systems werden vom Begriff des *συμβεβηκὸς καθ' αὑτὸ* durchbrochen. „Das *συμβεβηκὸς καθ' αὑτὸ* ist als „Merkmal" der Sache kein begriffliches Element, die Definition enthält dies Merkmal nicht; und trotzdem ist es eine Bestimmtheit des Begriffs, des reinen und allgemein-

wertigen Begriffs“ (S. 60 f.). Die „Wesenheit“, die in der Definition gesetzt ist, wird über sich selbst hinausgeführt — und doch ist auch eben dieses Hinausführen selbst logisch gefordert und verlangt demnach, wie es scheint, ein eigenes — Prinzip. Im Gebiet der Ontologie ist der Aristotelische „Begriff“ durchweg durch die starre Identität gekennzeichnet. Das Einzelding, von dem Aristoteles ausgeht, wird in der „Form“, in der begrifflichen Wesenheit gegründet. Aber auch diese „Form“ bezeichnet den ewigen „Typus“, der als solcher unwandelbar bleibt. „Starrheit, Unbeweglichkeit ist der Ausdruck dieser Identität, Einzelheiten, Verhältnisslosigkeit die Folge.“[1]) Diese feste ontologische Grundansicht ist in der Logik des Beweises durch den Gedanken des *συμβεβηκὸς καθ᾽ αὑτὸ*, wenngleich nur vorübergehend, gelockert. Der „Begriff“ im Beweis ist ein anderer als der „Begriff“ für das „Sein als Dasein“. „Der lautere Genius des Mathematischen führte Aristoteles, je mehr er sich im Zusammenhange der Beweistechnik in ihn versenkte, über sich selbst hinaus“ (S. 62).

Betrachtet man von diesem Standpunkt aus die Erörterung, die Aristoteles von dem obersten Prinzip des Wissens gibt, so lässt sich auch ihr nunmehr eine neue Bedeutung abgewinnen. In der Formulierung des „Satzes vom Widerspruch“ ist wiederum die Identität das leitende Motiv. Und auch hier gilt, dass „die Identität des logischen Ausdrucks nur ein Abgeleitetes aus der Identität des Daseienden“ ist. Das Dasein ist ein Eins und Selbiges, ein Bestimmtes und Seiendes: und so muss der Ausdruck im Denken all diesen Kennzeichen entsprechen, wenn irgend eine Sachlichkeit, irgend ein Wert dem Denken innewohnen soll (S. 112 f). Von dieser Fassung des Identitätsgedankens aus aber führt kein Weg zur Erweiterung der Erkenntnis. Vermöge der Identität bleibt vielmehr gerade jedes Ding ein „Einzelnes“ und „Getrenntes“; — ein Atom, von dem aus kein Übergang zu einem anderen Element und zur Gesamtheit des „Universums“ ersichtlich wird. Hier aber leitet uns nun eine andere Erwägung weiter. Das oberste Prinzip des Aristoteles erhält seinen Abschluss erst im „Satz vom ausgeschlossenen Dritten“. Hier kommt zu dem Satz des Widerspruchs und der Seins-Gegensätze ein neues Moment hinzu. Die blos negative Bestimmung, die in ihnen liegt, wird ins Positive gewandt. Liegt irgend ein Paar von Gegensätzen vor, zwischen denen es kein

---

[1]) S. 86; zum Ganzen vgl. S. 71 ff.

Mittleres gibt, so muss notwendig in demjenigen, in dem sie von Natur sind oder von dem sie ausgesagt werden, eins von beiden immer vorhanden sein. Die Verneinung der einen Bestimmung schliesst also in diesem Falle die Setzung ihres Gegensatzes ein. Der Satz des Widerspruchs und der Identität besagt, als Kehrseite der Identität aufgefasst, immer nur, dass in dem identischen Sein Gegensätze nicht bestehen können. Das System der Erkenntnis aber verlangt umgekehrt, dass bei aller Identität des Seins Gegensätze in ihm setzbar sind. Und dies leistet der Satz des ausgeschlossenen Dritten. „Was nützte es, wenn das oberste Prinzip mit seiner Weisheit fertig wäre, sobald es ausgesprochen hat, dass in einem Seienden Gegensätze nicht zugleich bestehen können? Ein Seiendes ist nicht Ursprung einer Bewegung und zugleich etwas, das bewegt wird; noch ein zeitlich Endliches und zugleich Unendliches. Aber einer von beiden Gegensätzen muss das Seiende sein — vorausgesetzt es handle sich um wesentliche, um notwendige Gegensätze . . . Also kann, weil z. B. kein Körper, wenn er ein bewegter ist, der Ursprung der Bewegung sein kann, durch dies oberste Prinzip auf einen unbewegten Beweger geschlossen werden; nun kann der Weg zur Kreisbewegung des Himmels gefunden werden, denn eine unendliche geradlinige Bewegung ist bei der Endlichkeit der Körperwelt nicht möglich; Bewegung aber ist unaufhörlich; also muss die Bewegung des Himmels die (vollkommen) gebogene Bewegung sein. Denn einer von beiden notwendigen Gegensätzen besteht im Seienden; ein Drittes ist ausgeschlossen. Der Satz vom ausgeschlossenen Dritten ist die Schlusshälfte im obersten Prinzip von den Seinsgegensätzen. Nun vermag die Philosophie sich über die Isolierung, die durch Identität geschaffen wurde, zu einer Beziehung von Seiendem zu Seiendem zu erheben.“ (S. 480f.; vgl. S. 127 ff.) Wie man sieht, ist es genau die gleiche Tendenz des Gedankens, die schon in der Lehre vom Beweise hervortrat; aber freilich ist auch hier dieser Tendenz die volle Entfaltung versagt. Die „Beziehungslosigkeit“ der Elemente ist abgeschwächt, aber noch keineswegs überwunden: und gerade dieser Sachverhalt ist es, der die Aristotelische Metaphysik vor die schwersten Probleme stellt.

Die Beziehung unter den einzelnen Seins-Bestimmtheiten wird in der Aristotelischen Metaphysik durch den Begriff der Bewegung hergestellt. An der Bewegung bestimmt Aristoteles die allgemeinen Prinzipien des Wirkens, unterscheidet er „Form“

und „Stoff“, „Möglichkeit“ und „Wirklichkeit“.[1]) Aber der Gedanke der Bewegung ist in der Art, wie er ihn fasst, mit dem modernen mathematisch-naturwissenschaftlichen Begriff von ihr nicht gleichbedeutend, sondern bildet zu ihm an den entscheidenden Punkten das direkte Widerspiel. Der Bewegungsbegriff des Aristoteles ist an seine Ansicht von der individuellen Substanz geknüpft. In der Bewegung „wird“ die Substanz der Wirklichkeit nach zu dem, was sie der Möglichkeit nach ist. Sie entfaltet in ihr die Gesamtheit ihrer inneren Anlagen und Strebungen zu einem zweckvollen Ganzen. Das Einzelding ist es, das sich hier nach inneren teleologischen Gesetzen entwickelt und zu seiner Vollendung gelangt. Dieser qualitative Gesichtspunkt ist es, der die Gesamtauffassung beherrscht, während das Problem einer quantitativen Bestimmung der Bewegung nach Zahl und Mass völlig zurücktritt. Erst in dieser quantitativen Bestimmung aber wird die Bewegung zum Ausdruck des modernen Naturbegriffs. Die „Natur“ in diesem Sinne ist ein System von „Kräften“, die wechselweise auf einander bezogen sind und an einander zu messen sind. Sie wird zu einem Ganzen von Grössen-Relationen, innerhalb deren die Stellung und das Sein des einzelnen Körpers sich erst bestimmt. Bei Aristoteles dagegen, dem die Individualität der Substanz der Ausgangspunkt ist und dem die Bewegung nur dazu dient, diese Individualität völlig ans Licht zu stellen und zur Darstellung zu bringen, bleibt wiederum die Vermittlung zwischen den einzelnen Substanzen problematisch. Das teleologische System der Bewegung schliesst sich im Begriff des „unbewegten Bewegers“ ab. In diesem Begriff ist das funktionale Wechselverhältnis von Bewegung und Bewegtem, das das Kennzeichen der modernen naturwissenschaftlichen Auffassung ausmacht, aufgehoben: das oberste Prinzip „wirkt“ auf die Welt, ohne selbst von ihr eine Rückwirkung zu erfahren. Der Gedanke eines Systems von Beziehungen, in der Gleichheit von „Aktion“ und „Reaktion“ kann also hier nicht entstehen. Das Bewegende gibt seine Wirklichkeit (ἐνέργεια) nicht an das Bewegte dahin, sondern

[1]) Über die schwierige Stellung, die der Begriff der Beraubung (στέρησις) einnimmt s. die Ausführungen von Görland S. 151 ff. — Die Vieldeutigkeit dieses Begriffs, die Frage, ob die „Beraubung“ lediglish den Sinn einer logischen Negation hat oder als positives Prinzip des Seins und Wirkens zu gelten hat, ob sie blosse „possibilitas“ oder aber „potentia“ ist, ist geschichtlich innerhalb der Philosophie der Renaissance von Bedeutung geworden. Näheres in meiner Schrift über das Erkenntnisproblem ² I, 212 ff.

wird nur der Anlass zu der gleichartigen Verwirklichung im Bewegten. Es führt das Bewegte zu seiner eigenen Vollendung (ἐντελέχεια); aber eben in dieser ihrer Vollendung bleiben die Dinge trotz aller ihrer Bezogenheit dennoch Atome und Individuen. „Durch die Bestimmung der Bewegung als einer Qualität am Bewegten ist das Sonderdasein der Dinge auch in der Bewegung bewahrt.“ (S. 164 ff.)

Vor allem aber erhebt sich gegenüber dieser Ausführung der Aristotelischen Seinsprinzipien eine entscheidende Frage. Welches ist das Erkenntnisprinzip, das diesen gesamten Aufbau stützt und rechtfertigt? Genügt noch die blosse Wahrnehmung, um ebenso wie das Einzelding selbst, auch diese gesamte teleologische Verfassung der Einzeldinge zu begründen? Aristoteles selbst gesteht zu, dass es um die Wahrnehmung dessen, was Bewegung ihrer eigentlichen Natur nach ist, „gar misslich bestellt“ sei. (Phys. III, 2, 201 b—202 a, Görland S. 157, 169 ff.) In der Tat ist das Verhältnis der „Möglichkeit“ zur „Wirklichkeit“ und weiter der Gegensatz des Bewegten und Unbewegten, wie Aristoteles ihn nimmt, wenn überhaupt, so jedenfalls nicht auf dem Wege der Wahrnehmung zu fassen. Für Aristoteles selbst gibt es freilich eine Tatsache, die alle diese Bestimmungen unmittelbar in sich fasst und gleichsam vor Augen legt: die Existenz der Organismen als derjenigen Wesen, die das Prinzip ihrer Bewegung in sich selbst haben. Aber diese „Tatsache“ des Lebens und der Beseelung muss sich doch im philosophischen Sinne alsbald selbst wieder in eine Reihe von Problemen auflösen. Das Zustandekommen der Empfindung im beseelten Wesen wird durch eine Einwirkung erklärt, die es von den äusseren Dingen erfährt. Die Empfindung erscheint somit als eine Qualität einer bestimmten Art der Gattung „Ding“. In der allgemeinen Form der Beziehung der Körper auf einander, dem Tun und Leiden, gibt es eine Form, in der die Empfindung entspringt. Die Vermittlung zwischen dem äusseren Gegenstand und der Seele, die ihn erfasst, liegt im Sinnesorgan (αἰσθητήριον). Die „Form“ des Gegenstandes teilt sich dem Organ mit, das sie als Aufnahmestelle (δεκτικόν) empfängt. Innerhalb des Organs aber vollzieht sich nunmehr die Umsetzung des Reizes in die Empfindung: der wirkliche Schall im Ohr wird zur wirklichen Empfindung des Gehörs, die Schallung (ψόφησις) wird mit der Hörung (ἄκουσις) Eins. Wie diese Einswerdung — möglich sei: dies hat Aristoteles nicht mehr gefragt. Dieser

Übergang muss angenommen werden, wenn ein Verhältnis von Ding zu Ding und eine Einheit der Dingerkenntnis herstellbar sein soll. Aber an diesem Punkt zeigt es sich eben mit besonderer Deutlichkeit, dass diese Einheit zwar postuliert, aber aus den Prinzipien des Systems selbst nicht begründet und abgeleitet ist. „Im Modus der Bewegung objiziert sich ein Körper dem Organ als Körper. Die Bewegung als Objizierung bleibt vor der Seele stehen; und gleichwohl soll die Seele das Objekt verstehen? Zwar ist die Objizierung so weit gelangt, dass im Organ die Wirklichkeit des Objekts formwirklich geworden ist. Aber verliert damit die Frage ein Jota an ihrer Schwere: wie ist es möglich, dass Schallung zur Hörung werden kann, die nicht selbst laut oder leise ist, ein Vorgang, den keine Bewegungskontinuität mit einem gleichen Vorgang bewirkt hat, sondern ein Vorgang, für den der Objektvorgang nicht zur Bewegungsursache, sondern zum — Inhalt wird?" (S. 197.)

Genau an diesem Punkte der Problemstellung setzt Leibniz ein; — und es ist daher für das Verständnis der systematischen und historischen Zusammenhänge ungemein fördernd, dass Görland den Übergang von Aristoteles zu Kant nicht unvermittelt vollzieht, sondern zunächst die Wendung verfolgt, die der Begriff der Erkenntnis und damit der Begriff des Seins im System der „Monadologie" erfahren haben. (S. 201 ff.) Es bestätigt sich hierbei von neuem, wie sehr die gesamte Metaphysik der Monadenlehre nur der Reflex und Ausdruck einer neuen Bestimmung der Erkenntnis ist. Die Aristotelische Erklärung der Erkenntnis, die in dem Satze gipfelt, dass im Erkennen sich die „Form" der äusseren Dinge der Seele mitteilt und einsetzt, wird von Leibniz von Anfang an verworfen. Zwischen Geist und Körper und damit zwischen Perzeption und Bewegung besteht keine „Proportion". Die Form des Dinges kann daher niemals die eigentümliche Form des Bewusstseins erklären: vielmehr ist diese als die ursprüngliche Gewissheit festzustellen, aus welcher sodann nicht das Ding, wohl aber die „Vorstellung" des Dinges abzuleiten ist. Wenn die Lehre vom „physischen Einfluss" vergeblich zu zeigen versucht, wie die Mannigfaltigkeit der bestehenden Objekte sich dem denkenden „Ich" mitteilt und sich in ihm zusammenfasst, so gilt hier das umgekehrte Problem. Im „Ich" selber ist ein Prinzip herauszuheben, kraft dessen es zum Quell und Ursprung eine Mannigfaltigkeit von Inhalten wird: von Inhalten freilich, die nicht absolut

und an sich bestehen, sondern nur in dieser Zugehörigkeit zur Welt der „Perzeption" ihre Gewissheit und „Wirklichkeit" besitzen. An dieser Stelle scheidet sich das Leibnizische Weltbild scharf und klar von dem des Aristoteles. Beide scheinen im Begriff der „individuellen Substanz", den sie gleichmässig zu Grunde legen, noch innerlichst zusammenzuhängen. Und so scheint denn auch die Schwierigkeit, die die gesamte Aristotelische Metaphysik beherrscht, im System der Monadologie eher verschärft, als gemindert. Denn hier sind die individuellen Subjekte wahrhaft und im strengsten Sinne beziehungslos geworden: jede stellt eine eigene in sich abgeschlossene „Welt" dar, die keine Einwirkung von aussen erfährt und duldet. Und doch ist gerade in dieser energischen Konsequenz des Gedankens das Problem auf eine neue Stufe gehoben. Die Leibnizische Substanz ist nicht mehr das ruhende „Einzelding", sondern ihre Eigentümlichkeit besteht darin, „fruchtbar zu sein und Folgen oder Mannigfaltigkeiten aus sich entstehen zu lassen".[1] Ihre Einheit besteht nur in der Beziehung auf die Vielheit, die sie aus sich hervorgehen lässt und ist abgelöst von ihr selbst nicht denkbar. Denn diese Einheit ist nicht wie bei Aristoteles nach dem Analogon der Dinglichkeit, sondern nach dem Analogon der Bewusstseinseinheit konzipiert. Damit aber ist für die Frage ein anderer Boden geschaffen. Wie aus dem isolierten Ding das System der Dinge wird: dies zu erklären ist und bleibt eine schwierige metaphysische Aufgabe. Für das Bewusstsein aber kann das Problem nicht in gleicher Form gestellt werden: denn als bewusst kann ein Etwas nur gedacht werden, sofern es nicht für sich allein, sondern in durchgängiger Beziehung und im Zusammenhang mit anderen Inhalten erfasst wird. Die „Verknüpfung" tritt hier nicht zu dem Element hinzu, sondern sie ist vorausgesetzt, um es auch nur als Element der „Perzeption" zu begreifen. Die Perzeption ist ihrer ursprünglichen Bedeutung nach „Vieles in Einem": in ihr ist somit von Anfang an zusammengefasst, was in der Welt der Dinge immer wieder auseinanderzufallen droht.

Aber freilich ist der Begriff des Bewusstseins und damit die Form des „Idealismus" bei Leibniz selbst nicht völlig eindeutig bestimmt. Die Zugehörigkeit der Phänomene zum Bewusstsein bezeichnet auf der einen Seite den inneren Zusammenhang, in dem sie selbst unter einander stehen. Sie verknüpfen sich nach not-

[1]) Leibniz, Philos. Schriften (Gerhardt) VII, 444.

wendigen Gesetzen, nach den Forderungen der ewigen idealen Wahrheiten und werden erst dadurch zu dauernden „wirklichen“ Verbänden, die sich von dem losen Gefüge des Traumes unterscheiden. Auf der anderen Seite aber steht die Beziehung der Vorstellung zu dem realen Subjekt, das sich in ihr offenbart und aus dem sie produziert wird. Der Einheit der Perzeption stellt sich die Substanz des Perzipierenden voraus. Hier liegt die Schranke von Leibniz' Systematik, die im Fortgang zu Kant völlig deutlich wird.

Denn auch an diesem Punkte besteht eine strenge sachliche Kontinuität der Probleme, wenngleich Kant das geschichtliche Ganze von Leibniz' Leistung nach den ihm bekannten Quellen nicht zu überblicken vermochte. Kants Formulierung des obersten Begriffs der „transzendentalen Apperzeption“ weist noch vielfach deutlich die allgemeinen Züge des monadologischen Weltbildes auf. Das „Ich denke“ wird als der Quell der Mannigfaltigkeit gesetzt; das „Gemüt“ und seine Einheit wird der Ursprung der Einheit im Objekt. Und so wird das Ich zum „Original“ der Gegenstände. Hier aber setzt die neue Bestimmung ein, indem der Begriff des Ich selbst schärfer bestimmt, — indem das „Ich“ aus einer für sich bestehenden Substanz zu einem Inbegriff der formalen Gesetzlichkeiten der Erkenntnis wird. „Gegenstand der Erfahrung ist das Objektive der Naturwissenschaft, — Erfahrung von den Gegenständen ist das Subjektive der Naturwissenschaft. Diese muss als das Formale vor jener vorhergehen: das Formale vor dem Materialen.“ [1]) Das „Subjektive“ ist also nicht das empirische Ich, sondern es ist die Erfahrung und deren logische Vorbedingungen. Das Ich der transzendentalen Apperzeption geht in die Form, diese selbst aber in den Zusammenhang notwendiger Bedingungen auf, auf denen die Möglichkeit der Zuordnung des empirisch Einzelnen zum Ganzen der Erfahrung beruht. Diese Form aber ist freilich zugleich Voraussetzung des Gegenstandes: denn „Gegenständlichkeit“ besagt selbst nichts anderes als Notwendigkeit in der Verknüpfung und diese kommt nur auf Grund jener Regeln zustande, als deren zusammenfassender Ausdruck der kritische Begriff des Subjekts geschaffen ist. „Es ist nicht das Zusammengesetzte (compositum) was zuerst gedacht werden muss, um die

[1]) Kants nachgelassenes Werk vom „Übergange von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik“, Altpreuss. Monatsschr. 1882, S. 473 (Görland S. 288).

Vorstellung von einem Ganzen gleich als durch Anschauung heraus zu bringen, sondern die Zusammensetzung ist es (Forma dat esse rei) und der Begriff von dieser Handlung, der vorausgehen muss".[1]) Das Kompositum der „Welt", der inneren wie der äusseren Erfahrung wird auf die allgemein gültigen Voraussetzungen jeder Beziehung und Zusammensetzung überhaupt zurückgeführt. Es löst sich nicht in absolute, für sich vorhandene Elemente des Seins, sondern in grundlegende Relationen, als Erfordernissen des Systems der Erfahrung auf. Dieses System ist es, was zuerst gedacht werden muss, weil in diesem Gedanken die Erkenntnis zuerst sich selbst konstituiert und zu ihrem eigenen Begriff gelangt. Wir kennen demnach in der Formulierung des transzendentalen Grundproblems kein Subjekt von individuell existentieller Art. „Sondern von den reinen Wissenschaften der Erfahrung entspringt das Problem, oberste Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung als der Gegenstände der Erfahrung zu entdecken. Und weil wissenschaftliche Erfahrung den Sinn systematischer Einheit hat, so entspringt die weitere Forderung, eine oberste Bedingung zu definieren, als die Einheit der Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung. In dieser Definition gelangt der Begriff des Subjekts zur Auszeichnung . . . Wir kennen kein anderes Problem der Philosophie als die Tatsache der Wissenschaften der Erfahrung. Wir kennen auf dieser Stufe unserer Untersuchung ferner keine andere Aufgabe, als dass für dieses Problem Bedingungen der Möglichkeit zur logischen Entdeckung und Auszeichnnng gelangen müssen." Und damit wird uns das Verhältnis von Subjekt und Objekt zum Verhältnis methodischer Art, nicht zu einem Verhältnis „existentieller Korrelation". Das „Subjekt" existiert für uns ebensowenig „an sich", als das „Objekt", sondern beide werden nur innerhalb der Einheit der Erfahrung und auf Grund dieser Einheit unterschieden.[2])

In der Darstellung dieses Verhältnisses greift Görland vor allem auf das Kantische Alterswerk vom „Übergange von der Metaphysik zur Physik" zurück. Dieses Werk stellt freilich Kants Denken bereits in seiner Auflösung dar und kann daher nur mit grosser kritischer Vorsicht als Quelle für die Darstellung des reifen Systems benutzt werden. Nur dort, wo die Sätze und Definitionen dieser Schrift durch Kantische Äusserungen aus den

[1]) Kants nachgelass. Werke, hg. von A. Krause, 1888, S. 146 (Görland S. 293).

[2]) Görland, S. 288—300.

kritischen Hauptwerken gestützt und erläutert werden können, dürfen sie mit Recht als ergänzende Bestimmungen hinzugezogen werden. Für sich allein haben sie keine Beweiskraft: denn der Überblick über das Ganze der kritischen Problemstellung droht Kant hier bereits zu entgleiten. Um so bemerkenswerter ist es freilich, dass es Görland gelungen ist, aus dieser, äusserst schwer zugänglichen Schrift einzelne Sätze herauszuheben, die wie in einem plötzlichen Aufleuchten mit einem Male weite Gebiete der kritischen Philosophie erhellen. Mitten in den völlig formlosen und zerfliessenden Aufzeichnungen des Alterswerkes finden sich vereinzelte Erklärungen von überraschender Prägnanz und Schärfe. Mit grossem Nachdruck wird vor allem die Erfahrung als System den Erfahrungen als vereinzelten Wahrnehmungen im Sinne des Empirismus entgegengestellt. „Es ist in sich selbst widersprechend, von Erfahrungen zu reden." „Wenn von Erfahrungen gesprochen wird, so versteht man darunter nur Wahrnehmungen, denen noch viel fehlt, um sie zur Gültigkeit einer Erfahrung zu erheben und als zur Physik gehörend aufzustellen, weil diese ein System sein soll, welches seine Wahrheit nur von der Zusammenstimmung aller vereinigten Wahrnehmungen zu einem Ganzen derselben erwartet, welches nicht fragmentarisch geschehen kann."[1]) Die Idee der „Einen Erfahrung" muss im System der synthetischen Grundsätze vorausgehen, wenn das Besondere als Besonderes bestimmbar werden soll. Hierdurch allein wird es möglich, dass wir statt von den „Fällen" zum Gesetz, vom Gesetz zu den „Fällen" weitergehen und damit die allgemeinen Regeln des „Verstandes" der „Natur" vorschreiben. „Nicht heteronomisch sondern autonomisch wird das Aggregat der Wahrnehmungen ein System. Erfahrung ist schon ein System der Wahrnehmungen und enthält ein Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung, die nur Eine sein kann."[2]) Autonomie ist, wie man sieht, überall dort vorhanden, wo von der Einheit der Bestimmung zur Vielheit des Bestimmten, Heteronomie überall dort, wo von der Vielheit des Bestimmten zur Einheit der Bestimmung fortgegangen wird. Es ist einer der Gedanken, in dem

---

[1]) Kants nachgelassenes Werk; Altpreuss. Monatsschr. 1884, S. 598; 1882, S. 257; vgl. Kritik der reinen Vernunft, 1. Aufl., S. 110. (Görland S. 248, 339.)

[2]) Kants nachgelass. Werk; Altpreuss. Monatsschr. 1882, S. 625. (Görland S. 250.)

die Grundmotive von Kants theoretischer und praktischer Philosophie sich wechselseitig ergänzen und vertiefen. Das Wort „Bestimme Dich aus Dir selbst“, in dem Schiller das Ganze der Kantischen Lehre zusammengefasst fand, tritt hier in der Tat in dem ganzen Umfang seiner Bedeutung hervor. Der Übergang von den „metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“ zur Physik — so heisst es an einer anderen Stelle —, geschieht nicht durch das, was der Sinn in der empirischen Anschauung (Wahrnehmung) aus der Erfahrung aushebt. Denn da würde alles unbestimmt bleiben, was und wieviel für unsere Sinnenvorstellungen gegeben sein mag; sondern es geschieht durch das, was der Verstand für die Erfahrung und ihre Möglichkeit an Sinnenvorstellungen hineinlegt a priori, um dem Gegenstand der empirischen Anschauung durch Begriffe von dem Verhältnis der bewegenden Kräfte ein System der Wahrnehmungen unterzulegen. Alles zufolge des obersten Prinzips der Transzendental-Philosophie: Wie sind synthetische Sätze a priori möglich und wie können sie Gegenstände in der Anschauung systematisch bestimmen?“ Selbst in der Feststellung der „besonderen Gesetze“, die den eigentlichen Gegenstand der Physik ausmachen, bleiben wir daher von ihrem theoretischen Entwurf und Grundplan abhängig. Denn „Naturforschung ist kein blindes Herumtappen nach Wahrnehmungen, die sich fragmentarisch und zufällig einander aggregieren lassen, sondern ist an Gesetze gebunden, nach welchen sie aufgesucht werden müssen“.[1])

Das Objekt der Natur wird damit zum „Ideale der Zusammensetzung“[2]) — einer „Zusammensetzung“, die niemals abgeschlossen, sondern immer wieder von neuem aufgegeben ist. In diesem Sinne ist es als „Erscheinung“ bestimmt und charakterisiert. Der Gedanke des „Ding an sich“ entsteht umgekehrt, wenn wir die Totalität der Erfahrung, statt sie auf diese Weise als Aufgabe zu erkennen, selbst zum Gegenstande machen. In Wahrheit bedeutet der Gegenstand für die Erkenntnis freilich nichts anderes, als eben diese Forderung der durchgängigen Bestimmung innerhalb der Erfahrung selbst. „Existentia est omnimoda determinatio, sagt Christian Wolff; und so auch umgekehrt: omnimoda determinatio est existentia als ein Verhältnis gleichgeltender Begriffe.“[3]) Die Realität eines Gegenstandes ist also nur möglich innerhalb der

[1]) Altpreuss. Monatsschr., 1882, S. 442 f., S. 263 (Görland S. 347 f.).

[2]) ibid. 1884, S. 593.

[3]) Altpreuss. Monatsschr., 1884, S. 145 (Görland S. 353).

absoluten Realität des Inbegriffs einer einigen allbefassenden Erfahrung: welcher Inbegriff selbst indessen niemals unmittelbares Datum werden kann, sondern lediglich als Idee regulative Bedeutung — und in dieser Hinsicht allerdings notwendige Geltung — besitzt (vgl. S. 364 f.). Auch hier enthält das nachgelassene Werk eine wichtige und aufklärende Formulierung des Grundgedankens. „Das Subjekt ist a priori als unbedingte Einheit das Formale der Erscheinung im Gegensatze mit dem Dinge an sich = x, welches nicht selbst ein absonderlicher Gegenstand, sondern nur eine besondere Beziehung (respectus) ist.“ [1]) Der Beziehungscharakter der Erkenntnis wird also auch durch die Setzung des „Ding an sich“ nicht aufgehoben, sondern es wird in ihm nur eine neue eigenartige Beziehung auf das „Ganze der Erfahrung“ gesetzt, die einen neuen Ausdruck im System der Erkenntnis verlangt. „Der Gegenstand an sich = x ist das Sinnenobjekt an sich selbst, aber nicht als ein anderes Objekt, sondern eine andere Vorstellungsart.“ [2]) Aus dem Kreise der „Vorstellungsarten“, aus dem Kreise der Bedingungen der Erkenntnis überhaupt treten wir also auch hier nicht heraus; wohl aber müssen wir innerhalb dieses Gebietes die Vorstellungsweise, die auf die Feststellung eines besonderen empirischen Einzelobjekts geht, von derjenigen unterscheiden, die auf den totalen Inbegriff der Erfahrung, auf das „Sein schlechthin“ gerichtet ist. —

Kants Ideenlehre vollendet sich in seiner Lehre vom Zweck. Der Abstand von Aristoteles tritt hier aufs deutlichste hervor; denn der Zweckgedanke ist der eigentliche Mittelpunkt, auf den sich alle Teile der Aristotelischen Metaphysik gleichmässig beziehen. Die Begründung dieses Gedankens aber fällt bei Aristoteles lediglich der — Wahrnehmung zu. Dass es Dinge gibt, die in sich selbst das Prinzip ihrer Bewegung besitzen und die aus diesem Prinzip heraus innerlich zweckmässig wirken: dies beweisen zu wollen, erscheint ihm lächerlich, denn es handelt sich hier um eine „offenbare“ Tatsache. „Das Augenfällige aber durch das Nichtaugenfällige beweisen zu wollen, vermag nur derjenige, der nicht unterscheiden kann zwischen dem, was durch sich selbst und was nicht durch sich selbst kenntlich ist.“ Die philosophische Entwicklung des Aristotelismus und seine Kritik durch die moderne Wissenschaft hat indes gezeigt, wie wenig selbstver-

---

1) ibid. S. 565 (Görland S. 305).

2) Altpreuss. Monatsschr., 1882, S. 573 (Görland S. 307).

ständlich und gewiss das Prinzip ist, das Aristoteles hier beweislos als „Tatsache" einführt. Eben diese angebliche Tatsache musste bestritten werden, wenn der moderne Begriff der Natur als eines geschlossenen, mathematisch-mechanischen Kausalzusammenhangs konzipiert werden sollte. Man erkennt hier aufs deutlichste, dass die Entscheidung darüber, was als echte „Tatsache" zu gelten hat, selbst im letzten Grunde von bestimmten Kriterien der Beurteilung abhängt, die an die „Erfahrungen", als Wahrnehmungen, herangebracht werden. „Kritisch" nennen wir diejenige Richtung der Philosophie, die sich dieser Kriterien als solcher bewusst wird, während sie dem Dogmatismus als augenscheinliche und evidente Fakta erscheinen. Am Problem des Zweckes bringt Kant diese Unterscheidung dadurch zum Ausdruck, dass er den Zweck in materialer Bedeutung von seiner formalen Bedeutung sondert. Material aufgefasst erscheint der Zweck, als die Triebkraft in den Dingen selbst, die als „Inneres" das „Äussere" nach sich bestimmt und gestaltet. Aber ein derartiges Prinzip entzieht sich der Erkenntnis und Bestätigung durch die objektive Erfahrung, durch die Methoden der empirischen Wissenschaft. Die Zweckmässigkeit im formalen Sinne dient dagegen der Ordnung der empirischen Daten selbst und erschöpft sich in deren systematischer Gliederung. Als Idee bedeutet der Zweck zwar ein Prinzip a priori für die Möglichkeit der Natur, aber nur in subjektiver Hinsicht, wodurch wir nicht der Natur an sich, wohl aber uns selbst für die Reflexion über die Natur ein Gesetz vorschreiben. Auf diese Weise „gewinnen wir doch wenigstens ein Prinzip mehr, die Erscheinungen der Natur unter Regeln zu bringen, wo die Gesetze der Kausalität nach dem blossen Mechanismus derselben nicht zulangen" (s. S. 386 ff.) Wenn Aristoteles die äusseren Dinge durch innere Kräfte, die in seinem Sinne selbst nur eine neue Klasse von Dingen sind, ergänzt, so ergänzt Kant den konstitutiven „Grundsatz" durch den neuen regulativen „Gesichtspunkt" der Idee. Wenn Aristoteles sich schlechthin auf die Wirklichkeit der Lebewesen beruft, so fragt Kant nach der Möglichkeit der Wissenschaft vom Lebendigen. Die Grenzscheide zwischen beiden Denkarten ist damit gezogen. Sie wird von Görland nochmals scharf bestimmt, indem er in zwei Kapiteln, die seine Gesamtdarstellung abschliessen, die „Philosophie als Wissenschaft" und die „Philosophie als Dogmatik" einander gegenüberstellt. (S. 394 ff., 475 ff.)

Ich habe die Darstellung Görlands nur in den grossen Haupt- und Richtlinien zu verfolgen gesucht. Der Inhalt des Buches ist damit nicht erschöpft; denn es ist reich an scharfsinnigen und eindringenden Einzeluntersuchungen. Aus ihnen hebe ich als besonders wichtig die Darlegungen über das Verhältnis des kritischen Idealismus zur Metageometrie, sowie die Erörterung des Problems der naturwissenschaftlichen Konstanten hervor. (S. 318ff., 468ff.; S. 333ff., 433ff.). Alle Arbeit an den Spezialfragen aber tritt hier in den Dienst der einen grossen Grundunterscheidung der Denkarten, die das Buch am Beispiel von Aristoteles und Kant lehren will. Görlands Darstellungsweise stellt an den Leser nicht geringe Anforderungen. Sie gibt nirgends das fertige Resultat, sondern verlangt, dass man es, durch Schwierigkeiten und scheinbare Widersprüche hindurch, mit ihm methodisch erarbeitet. Aber wer diese Arbeit leistet, wird sich zuletzt durch wirkliche Klarheit belohnt fühlen. Überall wird der systematische Gesichtspunkt deutlich hingestellt; aber auch das historische Detail ist sorgfältig bewahrt und durch mannigfache Einzelausführungen bereichert. In seiner Gesamtheit wird das Buch nicht nur der philosophischen Geschichtsbetrachtung dienen, sondern auch für die Erkenntniskritik der Gegenwart wichtige und fördernde Anregungen geben.

Rezensionen.

Menzer, P. Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte. Reimers Verlag. Berlin 1911. (432 S.)

Wir sind gewöhnt, wenn von der Entwicklung der Kantischen Philosophie die Rede ist, sofort an den scharfen Gegensatz der „vorkritischen“ und „kritischen“ Periode zu denken. Diese Betrachtungsweise hat zweifellos ihre volle Berechtigung, die kritische Fragestellung, die Frage nach der Möglichkeit der Erfahrung bedeutet unzweifelhaft eine grundlegende Wendung, die Setzung eines neuen Zentrums im Kantischen Philosophieren. Aber man darf dabei nicht übersehen, dass Kant doch nicht nur der Schöpfer des „Kritizismus“, der Autor einer „Theorie der Erfahrung“, sondern auch ein Philosoph des XVIII. Jahrhunderts ist, den die Probleme, um die vor Allem das Denken der Zeit kreist, jederzeit, vor und nach 1781, lebhaft beschäftigt haben. Diese Seite der Kantischen Philosophie wird uns an einem Punkte, vielleicht darf ich hinzufügen: dem in dieser Hinsicht wichtigsten Punkte, in dem Menzerschen Buch deutlich vor Augen geführt und zugleich ihr Zusammenhang mit der kritischen Philosophie klar gelegt. Darin sehe ich das Neue und zugleich das besonders Verdienstliche des Buches.

Es handelt sich speziell um den Begriff der Entwicklung, also um den mit dem Problem der Theodicee in engster Verbindung stehenden Gedanken, dass die gesamte Natur, einschliesslich des Menschen, trotz aller mechanischen Naturerklärung und ihrer nicht hoch genug zu veranschlagenden Wichtigkeit, eine planvoll angelegte, Gesetzen gehorchende Entwicklung von ursprünglichen natürlichen Bedingungen aus zu einem höheren, in unendlicher Entfernung liegenden Ziel durchmache. Dieser Gedanke wird am ausführlichsten behandelt einmal in der Schrift, in der Kant das naturphilosophische System seiner vorkritischen Zeit im Zusammenhang darstellt: in der „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels“; und dann in dem Werk, durch das das System der kritischen Philosophie seinen Abschluss erhält: in der „Kritik der Urteilskraft“. Ein Vergleich beider Werke nun in dieser Hinsicht führt Menzer zu dem Ergebnis, dass hier „in Kants Denken durch einen Zeitraum von 45 Jahren hindurch eine grosse Kontinuität herrschte“.

In der Kosmogonie der „Allgemeinen Naturgeschichte“ wird die mechanische Naturerklärung bis zur äussersten Konsequenz durchgeführt. Zugleich aber verbindet sich mit der mechanischen Naturauffassung der Theodiceegedanke (die Welt kann auch im Chaos nicht anders als ordentlich verfahren) und weiter findet die mechanische Erklärung ihre Grenze an der Organismenwelt (es ist unmöglich, auch nur die Entstehung eines Grashalms nach mechanischen Gesetzen zu erklären). Damit ist der Weg frei gemacht für den Gedanken der teleologischen Entwicklung des Weltganzen. Diese Entwicklung selbst, die vom niedrigsten Lebewesen bis zum Menschen führt, entwirft Kant im Anschluss an Newtonsche, Leibnizsche, Shaftesburysche und Buffonsche Gedanken. In diesen Entwicklungsgang gehört nun auch die menschliche Kultur und ihre Geschichte — an diesem Gedanken hält Kant, wie M. zeigt, von Anfang an fest in einem bewussten Gegensatz zu Rousseau (M. stützt sich dabei auf

Nachschriften Herders aus den Jahren 1762—64, die er in der Kgl. Bibliothek in Berlin aufgefunden hat). Diese Eingliederung der menschlichen Kulturgeschichte aber enthält nun besondere Schwierigkeiten, die aus der Doppelnatur des Menschen als Naturwesen und Vernunftwesen sich ergeben und die in der kritischen Philosophie durch die schärfere Ausbildung des Gegensatzes von Natur und Freiheit auch eine erhebliche Verschärfung erfahren. Die Erhaltung des einzelnen Menschen und der menschlichen Gattung kann als ein Naturzweck betrachtet werden, den die Natur auf allerhand Umwegen durch die dem Menschen eingepflanzten Instinkte erreicht, wie das ebenso bei jeder Tiergattung der Fall ist. Als Vernunftwesen aber steht der Mensch unter besonderen Gesetzen, die jedes Individuum als frei wollendes Wesen als Selbstzweck setzen und die Gemeinschaft frei wollender Menschen als Endzweck der Kulturentwicklung fordern. Dieser Endzweck ist aber auch nicht ein Zweck, den die Natur sozusagen durch das Individuum hindurch verwirklichte, indem es sich desselben als eines blossen Mittels bedient, sondern es ist ihm wesentlich, dass er durch den menschlichen Willen geschaffen wird. — Der Umstand, dass das einzelne Individuum Selbstzweck ist führt zur Hereinziehung des Übersinnlichen: Der Endzweck ist nur erreichbar in dem allein dem religiösen Glauben erreichbaren Gebiet des Transzendenten; und das Transzendente muss so gedacht werden, dass es die volle Verwirklichung des Endzweckes ermöglicht. Andererseits muss schon in der sinnlichen Existenz des Menschen das Zusammenleben der Menschen sich so gestalten, dass der Endzweck soweit als möglich realisiert ist. So treten Religions- und Rechtsphilosophie als 2 Disziplinen neben einander, die beide unter dem beherrschenden Gesichtspunkt des Endzweckes stehen. Endlich muss die Geschichte der Menschheit erkennen lassen, dass die Menschheit im Verlauf ihrer Entwicklung dem Endzweck immer näher kommt, soweit das in der Erscheinungswelt möglich ist, dass sie eine Entwicklung vom Bösen zum Guten durchmacht. Diese geschichtsphilosophischen Gedanken Kants und ihre allmähliche Veränderung verfolgt M. in interessanter Weise. Er zeigt wie Kant zuerst für das Fortschreiten der moralischen Kultur der Menschheit Beweise aus der Erfahrung zu geben versucht (Aufklärung, französische Revolution), wie er sich dann von diesem Versuch mehr und mehr abwendet und sich schliesslich damit begnügt, trotz des Widerspruchs der Erfahrung auf Grund der sittlichen Forderung und des Gedankens der intelligiblen Welt die Aufwärtsentwicklung der Menschheit zu postulieren.

Ich habe hier speziell die Punkte angedeutet, in denen das M.sche Buch Beiträge zum Verständnis des systematischen Zusammenhangs und der Entwicklungsgeschichte der Kantischen Gedanken bringt. Ausserdem aber geht M. in, man darf sagen: erschöpfender Weise, den Zusammenhängen dieser Gedanken mit der zeitgenössischen und vor-kantischen Literatur nach und dadurch wird sein Buch zugleich zu einem wichtigen Beitrag zur Geschichte des Entwicklungsbegriffes im 18. Jahrhundert.

Nicht ganz zustimmen kann ich dem Inhalt des letzten Kapitels. Hier erörtert M. die Möglichkeit einer Anwendung des Entwicklungsbegriffes auf das Apriori und die weitere Frage, ob der transzendentalphilosophische Standpunkt Kants mit seinen entwicklungsgeschichtlichen Lehren vereinbar ist. Das Endergebnis, zu dem M. kommt, ist, wenn ich ihn recht verstehe dies: Gewisse Beziehungen zwischen entwicklungsgeschichtlicher Betrachtung und Transzendentalphilosophie sind dadurch geboten, dass die Transzendentalphilosophie unweigerlich psychologische Bestandteile enthält. Von der Transzendentalphilosophie unabtrennbar ist der „Vermögens“begriff. Die Vermögen aber werden von Kant als dauernde Kräfte, quasi als etwas psychologisch Substanzielles gegenüber den Erkenntnisvorgängen gedacht. Es kann nun nach der Entwicklung dieser Kräfte gefragt, es kann die Möglichkeit erwogen werden ob die verschiedenen Vermögen (Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft) aus einander entstanden

sind, endlich würde man sich denken können, „dass die uranfänglichen Menschen eine reichere Ausstattung mit Erkenntnisvermögen als Anlagen zur Orientierung in der Wirklichkeit besassen, von denen die jetzigen durch Anpassung sich ausbildeten und nunmehr ohne Aenderung weiterdauern.“ Kant selbst erwähnt einen solchen Gedanken nicht, er nimmt ohne Weiteres eine Konstanz der Vermögen an, aber nach M. wäre eine solche entwicklungsgeschichtliche Betrachtung an sich mit Kants Transzendentalphilosophie vereinbar gewesen. Ich glaube demgegenüber, dass der Begriff des „Vermögens“ doch nicht nur eine psychologische, sondern auch eine erkenntnistheoretische Bedeutung hat. Kant geht aus, nicht vom Erkennen, sondern von der Erkenntnis als einem System objektiv giltiger Sätze. Er sucht dann weiter den Prozess des Erkennens zu beschreiben, aber so, dass er die Elemente desselben heraussucht, ohne die Erkenntnis im erwähnten Sinn nicht denkbar wäre. die also Bedingungen der Möglichkeit einer Erkenntnis überhaupt sind oder in diesem Sinn der Erkenntnis als Erkenntnis„vermögen“ logisch „vorher“ gehen müssen. So ist z. B. das Gegebensein eines Materials überhaupt, und sind die kategorischen Verknüpfungen solche Bedingungen oder es gibt die „Vermögen“ der „Sinnlichkeit“ und des Verstandes. Diese Vermögen können wir noch in ihrem Verhältnis zu einander untersuchen und können zusehen, ob sich vielleicht eines auf das andere zurückführen lässt. Das ist aber keine entwicklungsgeschichtliche Betrachtung, denn diese „Vermögen“ sind noch keine realiter in der Zeit existierenden substanziellen Gebilde, von deren „Entwicklung“ man sprechen könnte, es handelt sich hier nicht um kausale, sondern um rein logische Zusammenhänge. Nun können wir freilich auch den Erkenntnisvorgang psychologisch als Vorgang im Individuum betrachten und nach seinen psychologischen Bedingungen fragen. Dann werden die erkenntnistheoretischen zu psychologischen Vermögen: da Erkenntnis ohne Kategorien nicht möglich ist, muss der Mensch die „Fähigkeit“ oder die „Kraft“ haben, das gegebene Material der Anschauung in dieser bestimmten Weise kategorial zu verknüpfen Soweit nun die „Erkenntnisvermögen“ erkenntnistheoretisch nicht weiter zurückführbar sind, können sie auch psychologisch nicht als aus anderen Erkenntnisvermögen entstanden gedacht werden, denn die transzendentale Untersuchung hat ja eben gezeigt, dass sie die Erkenntnisvermögen, die für uns einzig denkbaren Bedingungen sind, ohne die Erkenntnis nicht möglich ist. Die Frage, ob ursprünglich andere Erkenntnisvermögen da waren, muss daher m. M. n. von dem Kantischen Standpunkt aus prinzipiell abgelehnt werden. Kann ich in diesem Punkt M.s Auffassung nicht teilen, so kann ich um so mehr seinen Schlussausführungen zustimmen, in denen er zeigt, dass der erkenntnistheoretische Ausgangspunkt Kants doch jeder psychologisch-genetischen Betrachtung überlegen sein muss: „denn wollte man den Gedanken von einer ‚mit anderen Erkenntnisformen ausgestatteten vergangenen oder zukünftigen Menschheit akzeptieren, so würde doch auch für diese die Frage gelten, wie Erkenntnis möglich sei.“

München. v. Aster.

Tocco, Felice. Studi Kantiani (L'Indagine Moderna VIII). Milano-Palermo-Napoli, Remo Sandron-Editore 1909. (271 S.)

Das Buch ist in der Hauptsache eine neue unveränderte Auflage der zuerst in der alten italienischen Zeitschrift: La Filosofia delle scuole italiane 1880—1881 erschienenen Studien des Verfassers über die Kantische Philosophie. Hinzugekommen sind eine bisher unveröffentlichte Studie über die transzendentale Aesthetik und eine neuere Veröffentlichung über das postume Werk Kants, welche zum ersten Male in den Kantstudien, zum zweiten in der philosophischen Zeitschrift von Cantoni erschien, woselbst ihr eine Darstellung der metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft vorausgeschickt ist.

An vorzüglichen Darstellungen der Kantischen Philosophie ist ja gewiss kein Mangel. Indessen lassen eben doch viele darunter den wünschens-

werten Grad historischer Objektivität vermissen, indem der eigene philosophische Standpunkt der Verfasser oft zu stark in den Vordergrund tritt. Dabei werden dann gewisse Lehren Kants in ihrer Bedeutung für das System nicht genügend gewürdigt, auf andere wieder wird ein übermässig grosses Gewicht gelegt, und wir erhalten im Resultat eine zum mindesten einseitige Auffassung und Beurteilung der Kantischen Philosophie. Zwar wird jede Darstellung einer philosophischen Lehre in gewissem Sinne immer von der persönlichen Stellungnahme des Darstellers zu ihren Problemen abhängig sein. Und das gilt ganz besonders von der kritischen Philosophie, deren Probleme auch jetzt noch lebendig sind. Unstreitig wird aber der Wert einer solchen Darstellung umso grösser sein, je weniger sich ihr Verfasser von einer vorgefassten Ansicht beeinflussen lassen, je unbefangener er ans Werk gehen wird.

Die Darstellung Tocco's zeichnet sich zu ihrem Vorteile dadurch aus, dass sie bestrebt ist, Kanten möglichst gerecht zu werden, und vielfach auch dort, wo so objektive Forscher, wie z. B. Cantoni, Schwierigkeiten und Unklarheiten feststellen zu müssen glauben, versucht, zu einem Verständnis durchzudringen und den Meister gegen die wider ihn erhobenen Vorwürfe zu schützen.

In der Einleitung legt der Verfasser seine Auffassung der kritischen Philosophie im Allgemeinen fest, indem er sich mit den Deutungen bekannter Kantforscher auseinandersetzt. Zunächst wendet er sich gegen Paulsen, der die Kantische Philosophie als reinen Rationalismus auffasst. Ferner gegen die Marburger Schule (Cohen, Natorp), welche eine Erzeugung auch des Gegebenen aus den Tiefen des Geistes lehrt, und sich insofern — nach der Ansicht des Verfassers — auf dem Boden des Fichtianismus befindet. Wohl sei die Lehre Kants ein Idealismus, aber eben ein kritischer, und dieser Zusatz bedeute, dass man weder auf theoretischem noch auf praktischem Gebiete ohne ein Gegebenes auskommen könne. Gegen die Auffassung Simmels endlich, welcher Kanten zu einem Intellektualisten stempelt und ihm jeglichen Sinn für den „Wert“ des Daseins abspricht, führt der Verfasser die Kantische Lehre vom Primat der praktischen Vernunft ins Feld.

Ich wende mich nun einem kurzen Bericht über den Inhalt des Buches zu. Der erste Abschnitt behandelt das Verhältnis Kants zur Wissenschaft. Alle grossen Philosophen waren zugleich Männer der Wissenschaft und haben in ihre Entwicklung mit eingegriffen. Dabei gebührt nun der idealistischen Philosophie der Vorrang vor dem Empirismus. Die Verdienste eines Descartes oder Leibniz um die Wissenschaft sind unstreitig grösser als diejenigen eines Bacon oder Locke. Auch Kant hat für die einzelnen Wissenschaften schon in der vorkritischen Periode Erhebliches geleistet. Die rationale Mechanik, die Astronomie, die physische Geographie und die Anthropologie haben ihm gar Manches zu verdanken. Die hierher gehörigen Schriften werden vom Verfasser ausführlich besprochen.

Der folgende kurze Absehnitt gibt eine allgemeine Charakteristik der Kritik der reinen Vernunft. Als wesentlich hebt der Verf. den Umstand hervor, dass es die Metaphysik (im streng kritischen Sinne) nicht mit den Dingen zu tun habe, sondern vielmehr mit der Art und Weise, wie sich die Wissenschaften aufbauen; in diesem Sinne sei sie Wissenschaft von der Wissenschaft. Er wendet sich ferner gegen die verkehrte Ansicht, dass der Kantische Idealismus eine Fortsetzung und konsequente Durchführung des Berkeleyschen sei, und zeigt schliesslich, inwiefern sich die Darstellung der Prolegomena von derjenigen der Kr. d. r. V. unterscheide.

Auf die Studie über die transzendentale Aesthetik will ich etwas näher eingehen, weil sie hier zum ersten Male veröffentlicht wird. Der kurzen Darlegung des Inhalts der Kantischen Lehre von Raum und Zeit schliesst sich eine Kritik an. Als einen Hauptmangel der transzendentalen Aesthetik rügt der Verf. das Fehlen jeglicher psychologischen Theorie

dort, wo doch die ganze Lehre, wie er glaubt, auf psychischen Datis ruht. So finde z. B. die Unterscheidung zwischen Materie und Form der Vorstellung ohne genügende wissenschaftliche Vorbereitung statt. Eine andere damit in Zusammenhang stehende Unterscheidung, die nämlich zwischen äusserem und innerem Sinn, welche doch Ergebnis einer aufmerksamen psychologischen Untersuchung hätte sein sollen, werde einfach erschlichen. Legt man sich nun die Frage vor, ob die Kantische Doktrin nativistisch oder genetisch sei, so wird man sich weder für das Eine noch auch für das Andere entscheiden können, woraus — wie Verf. meint — die Unbestimmtheit dieser Doktrin erhelle.

Von der Unhaltbarkeit der scharfen Entgegensetzung zwischen Materie und Form, Aposteriori und Apriori, Gegebenem und Gesetztem kann man sich, wie weiter ausgeführt wird, leicht überzeugen. Denn es lässt sich unter dieser Voraussetzung kein Grund angeben, weshalb die Materie des inneren Sinnes nicht in die räumliche Form, diejenige des äusseren nicht in die zeitliche eingehen könnte. Wollte Kant diese Möglichkeit in Abrede stellen, so müsste er zugeben, dass der Ansatz zu einer bestimmten Form schon im gegebenen Material enthalten sein muss und nicht vom Geist allein hinzugebracht werden kann.

Der Verfasser sucht nachzuweisen, dass die Beweise, mit deren Hilfe Kant seine Behauptung stützen will, nicht zum Ziel gelangen: aus dem analytischen Beweis gehe nur hervor, dass die Form der Empfindung nicht aus ihrem Inhalt entspringe, nicht aber dass der Geist sie von sich aus hinzufüge; der transzendentale Beweis sei als misslungen zu betrachten, weil die Notwendigkeit der Mathematik durchaus nicht auf der Apriorität der räumlichen und zeitlichen Anschauung beruhe, sondern vielmehr auf der Möglichkeit der Konstruktion und diese wiederum auf der unserem Geiste wesentlichen Fähigkeit der Isolation der räumlichen und zeitlichen Vorstellung, ihrer Abstraktion von dem Empfindungsinhalte, mit dem sie verwachsen ist.

Nach der Darstellung der Prolegomena — so schliesst der Verfasser seine kritischen Bemerkungen — ist das Problem der transzendentalen Aesthetik in der Hauptsache kritisch: welches sind die Bedingungen für die Geltung der Mathematik? Nach der Kr. d. r. V. dagegen scheint das Problem eher psychologisch zu sein: welches sind die Elemente des intuitiven Erkennens oder der Wahrnehmung? In diesem Sinne verstanden verfehlt die transzendentale Aesthetik ihr Ziel. Daher ist die Darstellung der Prolegomena zu akzeptieren: die Mathematik ist nicht möglich ohne den absoluten Raum, der absolute Raum kann nicht von der Erfahrung gegeben werden, welche nur den relativen Raum gibt; also ist der absolute Raum a priori. Der relative Raum ist Ausgangspunkt der Untersuchung, und vom absoluten haben wir nur insofern eine Erkenntnis, als uns unsre Reflexion die Mängel des relativen zeigt. Der absolute Raum ist daher rein ideell.

Ich kann dieser Kritik in der Hauptsache nicht beistimmen. Es ist nicht richtig, dass das Problem der transzendentalen Aesthetik psychologischer Natur ist, und das Fehlen einer psychologischen Theorie kann daher Kant nicht zur Last gelegt werden. Seine Untersuchungen liegen eben in einer ganz anderen Ebene. Der Verf. zeigt sehr richtig, dass die Kantische Lehre von Raum und Zeit weder als nativistisch noch auch als genetisch im Sinne der neueren Psychologie bezeichnet werden kann. Daraus folgt aber nicht, dass sie unbestimmt sei, sondern vielmehr dass sie mit Psychologie im Grunde genommen überhaupt nichts zu schaffen hat. Uebrigens drückt sich der Verf. sehr vorsichtig aus: Secondo la critica della ragion pura pare invece che il problema sia pinttosto psicologico (S. 47). Seiner Kritik liegt aber jedenfalls diese Auffassung zu Grunde. Schwerer wiegen die Einwände gegen die Schlüssigkeit der Kantischen Beweise für die Apriorität der räumlichen und zeitlichen Anschauung. Indessen fehlt es hier an Platz, um näher darauf einzugehen.

Was die weiteren Abschnitte betrifft, so kann ich mich kurz fassen, da sie schon früher veröffentlicht waren. In der Darstellung der transzendentalen Analytik stellt sich Tocco noch entschiedener als sein Landsmann Cantoni auf die Seite der Anhänger Kants und sucht durch eine eingehende Analyse nachzuweisen, dass viele Schwierigkeiten und Unklarheiten, die dieser auf Rechnung des Meisters setzt, bei einer richtigen Interpretation verschwinden. Die Aufgabe der transzendentalen Deduktion, dieses zentrale Problem der Analytik, wird vom Verf. dahin formuliert, dass der Erkenntniswert der Kategorien zu bestimmen sei. Dabei handle es sich in der transzendentalen Deduktion nicht sowohl um die einzelnen Kategorien, als solche, als vielmehr um ihre gemeinsame Form. Die Deduktion weise lediglich nach, dass die Erfahrung oder vielmehr die Erkenntnis ohne die ursprüngliche Vereinheitlichung, welche Kant als transzendentale Apperzeption bezeichnet, unmöglich ist. Die Umarbeitung der transzendentalen Deduktion in der II. Aufl. der Kritik hat, nach der Ansicht des Verf.s, ihren Hauptgrund darin, dass das Verhältnis zwischen Gedanken und Anschauung schärfer gefasst werden musste. Daher auch die Einführung der Unterscheidung zwischen einer Vereinheitlichung ersten und zweiten Grades (synthesis speciosa und synthesis intellektualis).

Der Abschnitt „Phänomena und Noumena“ bringt eine ausführliche Erörterung über das Ding an sich und seine Rolle im kritischen System. Es folgt eine Darstellung der metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Das Schlusskapitel ist dem nachgelassenen Werke Kants «Vom Uebergange von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik» gewidmet. Obwohl sich der Verf. nicht auf die Seite derer stellt, die dieses postume Werk zu den bedeutendsten des Meisters rechnen, scheint er mir dessen Bedeutung doch noch zu überschätzen.

Ich bin am Schlusse meines Berichtes. Wesentlich neue Gesichtspunkte wird man bei Tocco kaum finden. Immerhin sichern die geschickte Formulierung der Probleme und die durchsichtige zuverlässige Darstellung dem Buche einen guten Erfolg und lassen es auch besonders zum Zweck der Einführung in die kritische Philosophie als geeignet erscheinen.

Heidelberg. Dr. N. v. Bubnoff.

König, Edmund. Die Materie. (Aus der Sammlung: „Wege zur Philosophie“.) Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 1911. (IV u. 108 S.)

Ausgehend von den dem Problem der Materie anhaftenden Schwierigkeiten zeigt der Verfasser zunächst, dass das Problem nicht mit empirischen Mitteln, sondern lediglich auf begrifflichem Wege gelöst werden kann. Er greift es nun von der Seite des körperlichen Dinges, dem Inhärenzverhältnis von Substanz und Accidenz an, um zugleich den Substanzbegriff gegen den Stoffbegriff abzugrenzen, die empiristische Substanzauffassung abzuwehren und den Substanzbegriff als „objektiven Grund des Zusammenhanges aller Bestimmungen eines Dinges“ zu erweisen. Das gegensätzliche Moment der Einheit des Dinges und der Vielheit und Veränderlichkeit seiner Accidenzien führt nun zu dem Versuche, „die Formen und Entwickelungsstufen des Begriffs der Materie genetisch zu verstehen“. Es war mir eine ganz besondere Freude, hier eine weitgehende Uebereinstimmung zwischen den Ausführungen Königs und den Darlegungen des letzten Kapitels meiner „Studien zur Philosophie der exakten Wissenschaften“, über die das vorige Heft ebenso eine Selbstanzeige brachte, wie über die Schrift Königs, anzutreffen. Unabhängig von mir entwickelt König, wenn auch mit anderen Mitteln und unter anderer Durchführung, doch zu verwandten Resultaten ähnliche Gedanken wie ich, nur dass seine „Entwickelungsstufen“ mehr „genetisch“ verstanden werden, während ich sie als „logische Etappen“ fasse und diese nicht bloss vom Problem der Materie, sondern von dem der Substanz analysiere. König konnte sich darum über den Dynamismus kürzer fassen, vom Spiritualismus durfte er mit Recht

ganz absehen, während meine Analyse auch durch diese Momente der logischen Entwickelung hindurchführen musste.

Wenn König nun in der Einzelausführung zunächst „die Materie als Objekt der Sinne“ behandelt, so führt diese Untersuchung sofort zu der Einsicht, dass das „im Wechsel Beharrende“ gerade nicht von den Sinnen, sondern vom Denken ergriffen wird. Diese Einsicht musste gewonnen sein, damit die Bedeutung des Begriffs der Materie für die Mechanik gewürdigt werden konnte. Die Absolutheit des mechanistischen Standpunktes, insbesondere in Gestalt der Atomistik wird in ihrer Unmöglichkeit aufgedeckt, über die Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit der Atome werden mit Rücksicht auf die Unterscheidung von Anschauung und Denken Bestimmungen getroffen, die sich ganz mit meiner Auffassung decken. Von den speziellen Argumenten Königs gegen die Absolutheit scheinen mir am bedeutsamsten folgende zwei: Erstens wird die Lehre von der Unterordnung der sekundären Qualitäten unter die primären als „Erschleichung“ erwiesen. Ich würde das freilich nur gelten lassen unter der Bedingung des Zusatzes, dass jene Unterordnung nicht einen methodisch-logischen Durchgangspunkt bedeuten, sondern definitiv sein soll. Dann habe ich gegen den Begriff der „Erschleichung“ nichts einzuwenden, insofern, wie ich das in meiner erwähnten Schrift gezeigt habe, eine solche definitive Unterordnung die objektive Bewusstseinsbedingung überspringen würde. Das zweite wichtige Argument liegt in der Relativität der physikalischen wie chemischen Teile. Mit Recht wird sowohl eine stetig, wie atomistisch gedachte, und zwar sowohl kinetisch-, wie dynamisch-atomistisch gedachte Materie (unerörtert bleibt also auch der Dynamismus nicht, wenn er auch dem Mechanismus gegenüber nur kurz behandelt wird) als „letzter Grund des Seins und Geschehens“ abgewiesen. So zutreffend nun auch die Kritik der Absolutheit der Materie ist, so scheint mir doch der Versuch einer genetischen Darstellung der Entwickelungsstufen des Materiebegriffs deren phänomenologische Bedeutung nicht so zur Geltung gelangen zu lassen, wie die Analyse des Substanzproblems in seine logischen Etappen. Indes wird doch nicht bloss gezeigt, dass weder vor dem Forum dogmatischer Mechanistik, noch vor dem des Positivismus, der ja nicht minder dogmatisch ist, das Problem zur Entscheidung gelangen kann, es wird auch beiden ein relatives Recht eingeräumt, sodass meine Auffassung der „logischen Etappen“ doch hier berührt wird. Damit gewinnt der Verfasser die kritische Position des Substanzbegriffs, in der ich mich mit ihm von den Prinzipien des Kritizismus aus — König geht hier ausdrücklich auch auf Kant ein —, wie verschieden auch unsere Durchführung im Einzelnen sein mag, doch prinzipiell einverstanden erklären kann.

Seine Arbeit ist als Ganzes und im Prinzip, wie in der Darbietung des Stoffs und Inhalts sehr verdienstlich. In sachlich ansprechender Weise löst sie ihre Aufgabe. Und sie tut es in einer Form, dass sie in der Tat einen „Weg zur Philosophie“ bezeichnet und jedem Gebildeten verständlich ist. Als wirklicher „Weg zur Philosophie“ führt sie darum auch nie in Trivialitäten, weil sie eben nie den Ernst der Sache aus dem Auge verliert. Man kann sie darum innerhalb der unübersehbaren Fülle einer für weitere Kreise bestimmten philosophischen Literatur zu jenen wenigen erfreulichen Erscheinungen rechnen, die zugleich wissenschaftlichen Wert haben. Bei uns ist solche Arbeit immer noch recht entsagungsvoll. Im Auslande ist man dankbarer für sie als in Deutschland. Wir haben es, in unserem Werturteil allzu abhängig von der Masse des Papiers und den Fluten der Druckerschwärze, noch immer nicht recht begriffen, dass in derartigen äusserlich unscheinbaren Schriften, die innerlich wirklich wissenschaftlichen Gehalt besitzen, oft mehr geistige Arbeit steckt, als in dem Gros dickleibiger Wälzer. Wir werfen noch zuviel ungeschieden in denselben „populärwissenschaftlichen“ Topf. Freilich ist daran nicht, wie man im Auslande glaubt, allein unser deutscher „Gelehrtendünkel“ schuld. Mindestens ebensoviel Schuld kommt auf das Konto jener „weiteren Kreise“

unseres lesenden Publikums, denen solche Arbeit dienen will. Sie erwarten entweder nur Unterhaltungslektüre oder fordern geradezu nur das Triviale und enttäuscht legen sie nicht selten eine Arbeit aus der Hand, wenn und weil sie ihnen Wissenschaft bietet. Darum dürfen wir auch hier nicht verschweigen, dass das vorliegende Büchlein zwar durchaus nicht sogenannte fachmännische Vorbildung, aber doch geistigen Ernst fordert. Den Ernsten im Geiste aber sei es auch herzlich empfohlen.

Jena. Bruno Bauch.

Lask, Emil, a. o. Professor an der Universität Heidelberg. Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. 1911. Tübingen, Mohr. (VIII u. 276 S.)

Das Buch ist ein höchst interessanter Versuch, die Ansichten Lotzes und Windelbands weiterzuführen und zu einer neuen einheitlichen Theorie umzugestalten. L. betont im Vorwort das Fragmentarische seiner Ausführungen; sein Ziel ist wesentlich die Logik der Geltungssphäre.

In der Einleitung entwickelt er zunächst eine Zweiweltentheorie. Die Sonderung des Etwas besteht im Seins- und Geltungserkennen; die Ergründung des Nichtseienden, des zeitlos Geltenden ist die nächste Aufgabe der Philosophie. Da aber die Geltungssphäre nicht anstelle der Metaphysik treten kann, so gibt es im Umkreis des Nicht-Sinnlichen auch ein Uebersein, sodass wir drei Bezirke erhalten, das Sinnlich-Seiende, das Unseiende oder Geltend-Nichtseiende und das metaphysische Ueberseiende. Die beiden letzteren dürfen nicht in einer „Wertwissenschaft" vermischt werden, obwohl L. andrerseits als die Hauptangelegenheit seiner Schrift eine beide Hemisphären berücksichtigende Logik bezeichnet. Denn es muss eine der Zweiweltentheorie entsprechende Kategorienlehre geschaffen werden, während man bisher gegen die Dualität der Gegenstands- und der Erkenntnisgebiete blind war, nur eine Logik des Seins schuf und so in der Theorie des Erkennens das Wissen des Unsinnlich-Geltenden selbst ignorierte. L. will dagegen eine Logik der Philosophie, die das geltende Etwas als ein erkennbares Etwas behandelt und der Kategorienlehre durch die Kritik der philosophisch erkennenden Vernunft ein neues Gebiet erschliesst (1—23). Deshalb zerfällt sein Buch in zwei Teile, in die Logik der Seins- und die der philosophischen Kategorien.

Im ersten Teil wird mit Kants Kopernikanischer These begonnen: Objektivität des Seins ist Absolutheit des Geltens. Doch ist nur der Gegenständlichkeitscharakter an den Gegenständen dem Logischen überliefert, nicht sollen die Gegenstände mit Hegel panlogistisch zu lauter logischem Gehalt gestempelt werden. Vielmehr ist der Geltungsgehalt nur Formgehalt, der der Erfüllung mit Materie oder Inhalt harrt. Sein, Dinghaftigkeit und Kausalität sind die Formen oder Kategorien, die erst in der Ausstattung mit Material das Reich des Sinns ausmachen. So steht das Alogische im Logischen, ohne selbst logisch zu sein, und die höchste Aufgabe der Logik ist, den Feingehalt der Form aus dem All der Inhaltlichkeit herauszusondern, obwohl die raum-zeitlichen Gegenstände selbst nichts als Wahrheiten sind. Alle Korrelationstheorien sind falsch; anstelle der in der Zweiweltentheorie enthaltenen Verdoppelung setzt L. nun selbst eine Zweielemententheorie, nach der jetzt dem Geltenden nur das Sinnliche oder Bedeutungsfremde gegenübersteht, das jedoch ohne besondere Beziehung zum Wertartigen nicht als Prinzip des Unwerts gefasst werden darf. Alogizität ist dagegen kein ausreichendes Kriterium für das Sinnliche, da ihm auch das Uebersein untersteht (—57). L. behauptet sogar, dass die bestimmten kategorialen Einzelformen immer schon im Hinblick auf die bedeutungsbestimmende Gewalt des Materials differenziert sind, stellt also ein der Vereinheitlichungstendenz der dialektischen Methode entgegengesetztes Prinzip auf. Es gilt die noch niemals gestellte Aufgabe zu lösen, die eine Grundform zu gewinnen, von der man zu den logischen Einzelformen, die, auf eine bestimmte Sphäre bezogen, Gebietskategorien, auf bestimmte Gegenstände bezogen, Gegenstandsformen heissen, herab-

steigt. Das nicht von der Form Umkleidete nennt L. das logisch Nackte, das wie alle Gegebenheit irrational ist, während es eine Irrationalität des Individuellen und eine Rationalität des Allgemeinen nicht gibt, auch nicht eine Umformung des Materials durch das Logische. Der Dualität der Nacktheit und Form entspricht der unauflösliche Gegensatz zwischen Leben und Erkennen. (—87).

Im zweiten wichtigsten Teile beschäftigt sich L. mit der Erkennbarkeit der Geltungsspähre. Es gilt, die Kategorien selbst als Material zu behandeln, um, indem der Kantianismus noch einmal auf sich angewandt wird, das Problem der Form der Form zu lösen. Wie das Sein die Gebietskategorie für das Sinnliche ist, so kommt dem Gelten die entsprechende Rolle für das Unsinnliche zu; auch hier differenziert sich die theoretische Form um des unsinnlichen Materials willen, sodass abermals der Panlogismus abgewiesen ist. Die Form der Form aufzusuchen genügt, da ein weiterer Regressus auf das Gelten beschränkt bleibt. Obwohl Sein und logischer Geltungsgehalt schlechthin identisch sind, kann demnach die logische Form selbst als logisch nackt betrachtet werden (—126). Auch das metaphysische Problem wird jetzt kurz berührt. L. behauptet die Panarchie des Logos, die Schrankenlosigkeit der Wahrheit, da die Kategorien auch das Uebersein betreffen. Weil aber zur Erkenntnis Material erfordert ist, so ist deshalb noch nicht der Agnostizismus verlassen, hier scheint L. vielmehr sich auf das Erlebnis beschränken zu wollen (—133). Als Gesamtbild vom System der Kategorien behandelt er sodann neben den konstitutiven die reflexiven Kategorien, die gegenüber den ersten generell und universal heissen. Diese Schicht entsteht durch das Eingreifen der Subjektivität; ihre Gesamtkategorie ist die Identität, das farblose kategoriale Minimum des Etwas (—169). Die Tafel der philosophischen Kategorien ist die ungeheuere Aufgabe der künftigen Logik des oberen Stockwerks, während heute nur eine solche des unteren Stockwerks besteht, des als Urmaterial koordinierten sinnlichen und überseienden Gebietes (—180). Die Einheitlichkeit des Erkenntnisbegriffes soll indes nicht aufgehoben werden; doch wird z. B. die Wertbeurteilung zum vortheoretischen Verhalten des Lebens gerechnet. Metaphysik ist trotz des Fehlers des Alogismus als Wissenschaft nicht möglich; doch scheint sich L. auch abwartend verhalten zu wollen (—223; vgl. 273). Im letzten historischen Kapitel wird besonders Kant behandelt, auf den sich L. mit Recht beruft, da er die Schrankenlosigkeit des Logischen vertrat und trotzdem Agnostizist war. Strenger als er lehnt L. auch den Vernunftglauben als „Unbegriff eines praktischen Erkennens“ ab (—271).

Ich füge ein paar kritische Bemerkungen hinzu. Ich kann nicht einsehen, wie L. von seinen Voraussetzungen an der Zweielemententheorie festhält; ihm müsste sich die Erfahrung als Inbegriff von Geltungen auflösen, wobei dann ein unbekanntes transzendentes Substrat, das dem Inhalt des Geltenden zu Grunde liegt, anerkannt werden könnte. Alsdann darf gefragt werden, ob vielleicht das Ueberseiende zugleich Grund des Sinnlichen ist, ob Subjekt und Objekt durch ihre intelligiblen Substrate identisch sind. Dadurch, dass L. gleich der Marburger Schule die Frage nach der Herkunft des Sinnlichen garnicht aufwirft, gelangt er trotz seiner richtigen Ansicht von der Notwendigkeit des Materials zu einem extremen Formalismus, der den Reichtum der Wirklichkeit als alogisch abstösst, als ob die Kategorie ausserhalb der Bezogenheit auf sie etwas bedeutete. Merkwürdigerweise wendet L. zur Ableitung der Kategorien keinen Massstab an, ein Fehler, der zusammenhängt mit der Trennung von Erkenntnis und Logik (als ob diese nicht auch auf das Subjekt bezogen wäre) und der dadurch vereitelten Verbindung mit der Urteilstafel. Vielleicht ist dann das Problem der reflexiven Kategorien nur so zu lösen, dass man auch sie als konstitutive fasst, was sicherlich bei L.s Fassung der Identität notwendig ist. Der Agnostizismus ist m. E. wenigstens hypothetisch überschreitbar durch die Einsicht, dass das reine Denken sich nicht selbst antasten kann und dass die Totalität der Erfahrung besser durch den ob-

jektiven Idealismus erklärt ist. Im ganzen rechne ich L.s Buch, weil es neue Probleme zu sehen lehrt und mit grosser klar durchgeführter Konsequenz von dem einmal eingenommenen Standpunkte aus zu lösen sucht, zu den interessantesten Werken der jüngsten Zeit, wobei ich persönlich als das Erfreulichste ansehe die Ausdehnung der Kategorien auf das „Uebersein" (unbeantwortet bleibt freilich die Methode der Gewinnung) und vor allem das Bekenntnis, dass die Logik der Geltungssphäre nicht die Metaphysik ersetzen kann.

Bonn. Emil Hammacher.

Stumpf, C. und **Menzer, P.** Tafeln zur Geschichte der Philosophie. 3. Auflage. Berlin, Speyer und Peters. 1910.

Diese Uebersichtstabellen, die in der Tat, wie die Herausgeber im Vorwort sagen, besonders geeignet sind, die in den Geschichten der Philosophie meist nur sukzessiv behandelten Systeme in ihrer Gleichzeitigkeit zu veranschaulichen, bedürfen keiner besonderen Empfehlung mehr. Die vier Tafeln, von denen zwei der Antike und je eine Mittelalter und Neuzeit gelten, geben die Lebensdaten der Philosophen, übersichtlich nach Schulen, Richtungen oder Ländern geordnet; ein jetzt in der dritten Auflage bis 1900 herabgeführtes Literaturverzeichnis zählt die philosophiegeschichtlich wesentlichsten Schriften seit dem Beginn der Renaissance chronologisch mit Angabe des Erscheinungsjahres auf, die einzelnen Länder in parallelen Spalten. Einzelne Lücken, zumal für die jüngste Vergangenheit, wird eine neue Auflage leicht ergänzen.

Strassburg Els. Max Wundt.

Kaiser, Julians, philosophische Werke. Uebersetzt und erklärt von R. Asmus. Leipzig, Dürr, 1908. (222 S.)

Das Interesse, das heute dem Ausgang der antiken Weltanschauung entgegengebracht wird, rechtfertigt diese Uebersetzung von sechs für Philosophie und Religion des Kaisers wichtigen Reden vollkommen. Sie hat auch neben dem seinerzeit hier angezeigten Kommentar von Mau zu zwei jener Reden (K. St. XIII S. 331 f.) wohl ihre Stelle, schon wegen der grösseren Anzahl der hier übersetzten Reden, wenn man es auch bedauern mag, dass die zwei von Mau erklärten hier von neuem erscheinen. Während bei Mau der Nachdruck auf dem Kommentar lag und daher die Uebersetzung etwas nachlässiger behandelt war, will diese Ausgabe vor allem Uebersetzungen bieten und die kurzen Einleitungen und knappen Anmerkungen sollen nur das Nötigste zur Erklärung bringen. Dabei ist der Leserkreis, an den sich der Uebersetzer wendet, ein weiterer als dort. Philosophen, Historikern und Theologen, die ja alle in gleicher Weise an diesen Schriften interessiert sind, sollen sie hier bequem und in einer gut lesbaren Uebertragung zugänglich gemacht werden.

Strassburg Els. M. Wundt.

Hartmann, N. Des Proklus Diadochus philosophische Anfangsgründe der Mathematik nach den ersten zwei Büchern des Euklidkommentars. (Philosophische Arbeiten herausg. von Cohen und Natorp, IV 1.) Giessen, Töpelmann. 1909. (57 S.)

Den engen Zusammenhang weiter Gebiete der griechischen Philosophie mit der Mathematik nicht bloss behauptet, sondern im Einzelnen erforscht zu haben, ist ein unleugbares Verdienst jener Gruppen von Philosophen, die sich in der genannten Schriftensammlung vereinigen. Kamen diese Bestrebungen zunächst mehr der platonischen Philosophie zu gute, so mögen wir jetzt diese Schrift mit besonderer Freude begrüssen, die zum ersten Mal in das Gewirr neuplatonischer Schriftstellerei einen Griff zu tun wagt, um aus der Verschlingung in mystische und phantastische Gedankengänge philosophisches Gut zu heben, dessen zeitloser Wert ihm auch heute noch ein aktuelles Interesse sichert. Diese Aufgabe muss umso lohnender sein, als sie die philosophische Dialektik nicht wie bei

Plato an eine grösstenteils unbekannte Mathematik anzuknüpfen braucht, sondern in Euklids Lehrbuch die sichere Grundlage besitzt, auf der sich die spätere Philosophie der Mathematik erhob. Es liegt in der Richtung des Verfassers begründet, dass er einzig die methodischen Einsichten verfolgt und die oft freilich recht phantastischen metaphysischen Spekulationen des Proklus mit Verachtung übergeht. Vom historischen Standpunkt aus mag man das bedauern, aber man wird reichlich entschädigt durch die tief eindringende Analyse der logischen Gedankengänge. Obwohl Proklus kaum mehr als platonische Gedanken wiedergibt, verrät er doch überall eine hohe dialektische Feinheit, die auch den schwierigsten Problemen gerecht zu werden vermag. Scharf wird die eigentümliche Art des mathematischen Seins herausgearbeitet und gegenüber einer sensualistischen Auffassung verteidigt. In der Behandlung des geometrischen Seins interessiert vor allem die Ahnung einer analytischen Geometrie. Ein letzter Abschnitt behandelt die mathematischen Methoden, von denen Proklus eine aufsteigende und absteigende gelten lässt. Auf Quellenuntersuchungen lässt sich der Verfasser nicht ein, und es wäre bei den geringen Resten, die wir gerade über diese Probleme aus der Antike besitzen, wohl auch fraglich, ob sie sichere Resultate ergeben würden. Immerhin geschieht dem alten Kompilator wohl zu viel Ehre mit der Annahme, dass die reichen Früchte, die er uns bietet, alle auf seinem eigenen Felde gewachsen sind.

Strassburg Els. M. Wundt.

Nietzsche, Fr. Philologica. Herausg. von Ernst Holzer. I. Bd. (Werke Bd. 17, III. Abteilung I.) Leipzig, Kröner. 1910. (352 S.)

Man darf fragen, welchen Zweck diese auf drei Bände berechnete Sammlung von Nietzsches philologischen Jugendschriften und einer Auswahl aus seinen philologischen Vorlesungsheften verfolgt? Für die Philologie können Nietzsches Arbeiten über die Entstehung der Theognissammlung und die Quellen des Diogenes Laertius wesentlich nur noch ein historisches Interesse besitzen, und der Herausgeber lehnt es ausdrücklich ab, dass ihm die Bedeutung Nietzsches für die Philologie in Frage gestanden habe. Vielmehr was für Nietzsche Altertum und Altertumswissenschaft bedeutete, soll durch diese Sammlung klar werden. Aber diese Philologenschriften, die überall nur den äusseren Geschicken der behandelten Schriften gelten, ohne tiefer auf ihren Gehalt einzugehen, die ganz im Geiste der Ritschlschen Schule die Persönlichkeit völlig hinter der Sache zurücktreten lassen, werfen hierfür wahrlich kaum den geringsten Ertrag ab und stehen überdies fast sämtlich, in einer der bekanntesten philologischen Zeitschriften erschienen, auf jeder wissenschaftlichen Bibliothek leicht zur Verfügung. Gewiss ist es von Interesse, dass Nietzsches früheste Arbeit sich mit Theognis beschäftigt, in dessen Person die Herrenmoral griechischer Aristokraten ihren reinsten Ausdruck gefunden hat, eine Moral, die Nietzsches späterer Lehre weit näher steht als die oft zu Unrecht mit ihr verglichene der Sophisten. Damit aber ist meines Erachtens die Bedeutung dieser Schriften für die Entwicklung des eigentlichen Nietzsche erschöpft, dass aber in der Abhandlung „Zur Geschichte der theognideischen Spruchsammlung" selbst diese innerliche Beziehung nirgends hervortritt, versteht sich für jeden, der den Charakter solcher philologischen Schriften kennt, von selbst.

Von den Vorlesungsheften liegt in diesem 1. Bande nur noch weniges vor, eine Einleitung zum König Oedipus aus dem Sommer 1870 und eine Einleitung in das Studium der klassischen Philologie vom Jahre 71. Dass diese Hefte vieles für Nietzsches Entwicklung Interessante enthalten, ist unleugbar, nur ist ihre Publikation an dieser Stelle damit durchaus noch nicht gerechtfertigt. Sie gehören unbedingt, wie das verschämt auch die Einleitung zugibt, in den ersten Band der Nachgelassenen Werke, indem der erste ganz aus dem Gedankenkreis der Geburt der Tragödie herausgewachsen ist, der zweite die unmittelbarsten Beziehungen zu der Schrift

Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten bietet; und es erscheint unerklärlich, warum sie dort nicht erschienen sind. Gewiss würde mancher lieber in jenen Nachlassbänden verschiedentlich wiederholte oder durch ihre Kürze unverständliche Aufzeichnungen vermissen, statt dass er nun gezwungen ist, diese interessanten Niederschriften an einer weit entfernten Stelle zu suchen, und dabei noch die für ihn ganz gleichgiltigen Quellenuntersuchungen eines fleissigen philologischen Doktors mit in Kauf nehmen muss, die nicht weniger als ein Fünftel des Bandes füllen.

Strassburg Els. M. Wundt.

Schmid, F. A. Fr. H. Jacobi. Eine Darstellung seiner Persönlichkeit und seiner Philosophie als Beitrag zu einer Geschichte des modernen Wertproblems. Heidelberg 1908. (VIII u. 388 S.)

Seit der umfangreichen Monographie von E. Zirngiebl (Wien 1867) ist ein grösseres Werk über diese interessante Gestalt unter den Denkern des 18. Jahrhunderts nicht geschrieben worden. Es ist darum wohl begreiflich und sehr zu begrüssen, dass sich nach mehr als einem Menschenalter ein neuer Biograph Jacobis, der Heidelberger Schüler Windelbands, Schmid, gefunden hat, zumal da die Zirngieblsche Arbeit trotz ihrer grossen Vorzüge an manchen Punkten veraltet ist, da sie ferner die neuen Fragestellungen nicht kennt, auch häufig etwas schwerfällig und unbequem ist.

Die allgemeine Anlage des Buches ist klar und einfach: I. Leben und Persönlichkeit J.s. II. Philosophie J.s. III. J., der Kritiker und die Kritik. — Der Verfasser gibt vom Leben J s ein knappe und gut einführende Skizze, für den Zweck seines Buches ausführlich genug und sehr gut orientierend; immerhin müsste doch in einer grösseren Monographie der Geburtstag des Mannes erwähnt sein. — In der darauf folgenden Schilderung der Persönlichkeit J.s, die vielleicht etwas breiter hätte angelegt werden können, weist der Verfasser den Zusammenhang nach, der zwischen diesem Manne und seiner Philosophie besteht. Er findet, dass sein Charakter in sich die vier Haupttypen seiner Zeitgenossen vereinigt; S. 62 fasst er es so zusammen: „J. war scharfsichtig und grosse Linien kritisch weisend wie Kant, schwungvoll „vernunftdichtend“ und harmoniebedürftig wie Goethe, human und theologisch wie Herder und mystisch wie Hamann.“ Der Verfasser hat diesen Gedanken als heuristisches Prinzip durch sein ganzes Buch hindurch angewandt, wozu er wohl geeignet ist, und sich im allgemeinen gut davor bewahrt, ihn zum Schema zu benutzen, in das nun der ganze Mann und seine Philosophie hineingepresst werden müsste. Die geniale Persönlichkeit, der doch um ihres Mangels an eigner Initiave willen so vieles im Leben misslang, versteht der Verfasser in kurzen Zügen recht anschaulich und klar vorzustellen, gerade in seiner Knappheit ist das Bild als wohlgelungen zu bezeichnen.

In der Anlage und Ausführung des II. Hauptteiles über J.s Philosophie macht sich nun, wie der Verfasser selbst zugibt, die Genesis des Buches deutlich bemerkbar. Es ist entstanden aus einer Arbeit über J.s Religionsphilosophie. Diese Partie ist die weitaus beste und tiefste und zeigt am sichersten das Verständnis und die Liebe, welche der Verfasser seinem Gegenstande entgegenbringt. Vor dies zweite Kapitel hat er darauf, als er sich entschloss, ein Gesamtwerk über J. zu schreiben, ein erstes gestellt, in dem er die gesamte übrige philosophische Gedankenwelt J.s, Erkenntnistheorie, Ethik und Aesthetik, unterbringt. Dabei ist das Prävalieren des ursprünglichen Themas entschieden nicht überwunden. Der Verfasser hält das für keinen wesentlichen Schaden, und ich bin geneigt, ihm darin zuzustimmen, wenn auch aus andern Gründen und in anderer Weise, als er das meint. — Die gesamte Philosophie J.s wird aufgereiht auf die Kategorien Windelbands: das Wahre, Gute, Schöne und das Heilige. Es ist hier nicht die Aufgabe, den Wert dieser Kategorien an sich und ihre Verwendungsmöglichkeit bei der Darstellung irgend einer beliebigen Philosophie zu behandeln. Die Frage ist, ob der Verfasser gut daran getan hat, J.s Philosophie in dieses Gefäss zu schütten. Unter dem „Wahren“,

der Erkenntnistheorie, bringt er die theoretischen Grundlagen, die Sprachkritik, das Wesen der Wahrheit; in der Ethik, dem „Guten“, erscheint die Buchstabenmoral, der Standpunkt des Sittlichen, das sittliche Individuum, die starke Persönlichkeit, die Persönlichkeit Gottes, das Heroentum und die Geschichtsphilosophie. Die Religionsphilosophie, das „Heilige“ gliedert sich in drei Abschnitte: das Wesen des Glaubens, das Wesen der Religion, Religion und Kirche. Im ersten findet man zwischen natürlichem und sittlich-religiösem Glauben unterschieden, der zweite bringt die Betrachtung der religiösen Gewissheit und des religiösen Schauens, der dritte behandelt das Wesen der positiven Religion, die Entwicklungsgeschichte der Religion, die Kirche und die religions-philosophische Polemik. Die Disposition ist klar und übersichtlich, man wird auch niemals von irgend einem einzelnen Abschnitt unbelehrt über das entsprechende Thema fortgehen. Eines aber fällt von vornherein auf: Sind nicht durch diese Disposition durchaus zusammengehörige Teile voneinander getrennt, verwandte Gedanken an den verschiedensten Stellen untergebracht und wiederum manche nicht der Sache förderliche Wiederholungen nötig geworden? Hier ist m. E. der Punkt, an dem man aus des Verfassers eigenen Meinungen und Ergebnissen nachweisen kann, dass seine Methode der Darstellung zum mindesten nicht die geeignetste ist, um diese merkwürdige Philosophie dem Leser klar vor seinem Geiste erstehen zu lassen. Diese Philosophie ist eine ganz einheitliche Konzeption, deren Grundlegung wie Ziel irgendwie in der Religion liegt. Der Verfasser spricht das selbst mehr als einmal deutlich aus, ich notiere nur S. 170: „Alle Erkenntnis, sofern sie Philosophie und darum Religionsphilosophie ist, bedeutet nichts anderes, als ein Zeugnis der im Menschen gefundenen Religion.“ Noch klarer sagt er es auf Seite 147: „Alle Gedanken kommen bei J. aus der gleichen Quelle und gehen nach dem gleichen Meer, um von dort aus, in neue Wolken einer schön redenden Sprache gegehüllt, wiederum auf dem ganzen Wege wahllos niederzuregnen.“ Daher nennt er J.s Philosophie zum Schlusse (S. 358) mit einem Gesamtnamen „Philosophie des Instinkts“ oder „kritisch-realistische Religionsphilosophie.“

Von hier aus lässt sich rechtfertigen, dass die Religionsphilosophie J.s den breitesten Raum in der Darstellung einnimmt, wie ich oben schon andeutete. Nun hätte aber von dieser Grundlegung und Zielsetzung der J.schen Philosophie aus die ganze Darstellung angelegt und alles unter die Beleuchtung dieses beherrschenden Gesichtspunktes gerückt werden müssen. Statt dessen war der Verfasser durch sein Schema genötigt, z. B. den doch zweifellos zur Religionsphilosophie gehörigen Begriff der Persönlichkeit Gottes in der Ethik abzuhandeln. Weiter muss er die „Erkennnistheorie“ J.s zweimal bringen, im ersten Kapitel unter dem Wesen der Wahrheit, in der Religionsphilosophie unter dem natürlichen Glauben. Gerade hier zeigt sich besonders deutlich, dass J. eine Erkenntnistheorie im eigentlichen Sinne überhaupt nicht gehabt, sondern dass, wie schon oben gezeigt, alles, was nach einer solchen aussieht, nur die ancilla philosophiae religionis ist. Aehnliches liesse sich auch für die geschichtsphilosophischen Gedanken J.s ausführen. Wollte man diese Beobachtungen zusammenfassen, so liesse sich das Ergebnis vielleicht so formulieren: die ersten drei Kapitel bestehen zum wesentlichen aus solchen Gedankenreihen, die dem 4. Kapitel vorweggenommen sind. Der Verfasser hat selbst augenscheinlich die Schwierigkeit erkannt, wenn er auf S. 146 von dem „geringen Zwang, den man den Gedanken J.s um einer klaren Disposition willen antun müsse“, spricht. Nach alledem kann ich nur urteilen, dass die Anwendung des Windelbandschen Schemas der Darstellung der Philosophie J.s nicht günstig gewesen ist, wenn sie in ihrer Einheitlichkeit erfasst werden sollte, als die eigentümliche Kundgebung dieses Mannes, als die Entfaltung eines durchgreifenden Prinzips. Ich stehe aber trotzdem nicht an, zuzugestehen, dass auf dem eingeschlagenen Wege vieles im Rahmen eines geschlossenen Ganzen hat untergebracht werden können, was sonst wohl in Nachträgen hätte gegeben werden müssen, dass der Verfasser auch in Ecken hineingeleuchtet hat, die sonst vielleicht dunkel geblieben wären. Kurz, diese systematische Anlage

hat den unbezweifelten Vorzug, dass auf diese Weise notwendig alles zur Sprache kommen musste, was irgend von Bedeutung war, nichts vergessen werden konnte, und dass vor allem für ein Handbuch die Möglichkeit einer rascheren Orientierung geboten ist.

Der III. Teil beschäftigt sich mit J. dem Kritiker und der Kritik, das 1. Kapitel mit J. und seinem Zeitalter. Darin wird J.s Verhältnis zur Aufklärung, zu Kant und zur Romantik betrachtet. Es liesse sich hier wiederum mit dem Verfasser darüber rechten, ob er wohl daran getan hat, die ganze Polemik J.s und seine dabei eingenommenen Positionen so ausführlich in diesem Zusammenhange zu behandeln. Der Paragraph über die Grundlagen enthält eine zum Teil ausgezeichnete Darlegung der Beziehung J.s zum Pietismus, zu Platon, Leibniz, Lessing u. a. Darauf folgt erst an dieser Stelle eine eingehende Besprechung des Allwill und des Woldemar. Ebenso werden erst in dem Abschnitt über J. und Kant die bedeutenden erkenntnistheoretischen Schriften J.s näher analysiert und gewertet. Alles dieses legt die Frage nahe, ob es nicht günstiger gewesen wäre, das ganze Material im II. Teile unter der Philosophie J.s unterzubringen und sich im Schlussteil mit kurzen, zusammenfassenden und kritischen Sätzen zu begnügen. Es wäre das vornehmlich für den orientierenden Handgebrauch des Buches von Vorteil gewesen, da man jetzt, wenn man beispielsweise sich über J.s Erkenntnistheorie unterrichten will, mindestens an vier verschiedenen Stellen nachlesen muss. Auch dass das Bild der zwischen den anderen Parteien und J. obwaltenden Beziehungen durch die zahlreichen ausgeschriebenen Zitate und mancherlei ausführlichen Analysen viel klarer geworden sei, lässt sich nicht unbedingt bejahen. Auf der andern Seite sind allerdings auch die Vorteile der Anordnung des Verfassers nicht zu übersehen. Nicht nur, dass die Oekonomie des Buches dadurch gewonnen hat, die vorgeführten Verhältnisse sind auf diese Weise lebensvoller und vor allem in ihrer Darstellung objektiver geworden. — Das letzte Kapitel trägt die Ueberschrift: J. und die Kritik und spricht sich über die Gegner, die Freunde und die bleibenden Werte aus. Hier wäre vielleicht eine grössere Linienführung und eine breitere Anlage des Rahmens, in den J. hineingestellt wurde, zu wünschen gewesen. Man sieht nicht so ganz klar den Punkt vor sich, an dem J. in der Geschichte der Philosophie steht und die Entwicklungslinien, die von ihm ausgehen, werden nicht recht deutlich. Die Objektivität und Bescheidung des Verfassers (S. 364) verdient das höchste Lob, indessen etwas mehr hätte er in dem Zusammenhange doch vielleicht geben können. Auch das Verhältnis der J.schen Metaphysik zur Kantischen wird nicht ganz klar: dass diese beiden Männer, die so toto coelo verschiedene Methoden handhabten und so toto coelo verschiedene Wege gingen, doch am Ende ihres Denkens nicht so weit von einander entfernt waren, als man zuerst zu meinen geneigt ist.

Zur Anlage des Buches im allgemeinen erlaube ich mir noch zwei Anmerkungen zu machen: erstens wird das Lesen einer solchen Monographie unnütz erschwert, wenn nicht immer deutlich zwischen Darstellung und Kritik des behandelten Gegenstandes unterschieden wird. Diesem vielfach zutagetretenden Uebelstande liesse sich durch geringe Aenderung abhelfen. Zweitens aber, unter der Voraussetzung, dass das Werk auch als eine Art praktisches Handbuch und allgemeiner Kommentar zu Jacobi gedacht ist, wäre für eine Neuauflage ein ausführliches Sach- und Stellenregister von grösstem Wert, zumal im Gedanken an das, was oben über die Anlage bemerkt wurde.

Alles in allem aber haben wir hier eine sehr brauchbare, mit ausgezeichneter Ruhe und Objektivität des Urteils geschriebene Einführung in das Studium J.s und seiner Philosophie vor uns, zu deren Hauptvorzügen ich den rechnen möchte, dass der Verfasser seinen Philosophen möglichst viel selbst zu Worte kommen lässt. Weiter aber eröffnet er uns eine ganze Reihe wertvoller Perspektiven für das Studium der Philosophie des 18. und des beginnenden 19. Jahrhunderts überhaupt.

Berlin. Hermann Bauke.

Weltanschauung. Philosophie und Religion in Darstellungen von Wilhelm Dilthey, Bernhard Groethuysen, Georg Misch, Karl Joël, Eduard Spranger, Julius v. Wiesner, Hans Driesch, Erich Adickes, Hermann Schwarz, Hermann Graf Keyserling, Paul Natorp, Georg Simmel, Georg Wobbermin, Paul Deussen, Karl Güttler, Arthur Bonus, Bruno Wille, Ernst Troeltsch, Julius Kaftan, Max Frischeisen-Köhler. 1911. Verlag von Reichl & Co. in Berlin. (484 S.)

Wir leben im Zeitalter der Sammelwerke, sodass man wohl versucht ist, unsere Zeit und unsere Forscher mit der Periode der Enzyklopädie zu vergleichen. Und doch trennt uns heute von der „Aufklärung" eine gewaltige Schranke, die sich vielleicht am eindeutigsten dadurch bezeichnen lässt, dass der heutige Mensch, verglichen mit dem des 18. Jahrhunderts, eine gänzlich veränderte Stellung zu dem einen der Grundprobleme der Kultur: dem der Religion einnimmt. Durch die geistige Arbeit des 19. Jahrhunderts, durch die Entwicklung der Geschichtswissenschaften vor allem ist die Naivität der Enzyklopädisten, mochte sie sich nun als theologische Metaphysik oder als schroffer Sensualismus dokumentieren, endgültig überwunden, und so ist es denn auch recht charakteristisch, dass nicht nur die Hälfte der hier vereinigten Aufsätze unter den Generalnenner „Religion" gebracht ist, sondern dass dieses Problem auch die sämtlichen übrigen Aufsätze durchzieht, weil es den modernen Menschen und zwar gerade dann, wenn er sich von den überkommenen Religionsformen innerlich freigemacht hat, nicht loslässt.

Mit Recht hebt der Herausgeber hervor, dass wir uns heute wieder, nach einer langen Epoche bewusster Entsagung und Abwendung von metaphysischen und religiösen Problemen, an die Fragen heranwagen, an denen nun einmal das Herz des Menschen hängt. Freilich: die Aufteilung der Wissenschaftsarbeit, die Andacht zum Kleinen und zum Tatsächlichen, die unser naturwissenschaftliches Weltbild und unser historisches Bewusstsein geschaffen haben, können wir nicht mehr preisgeben, aber darum bleibt doch das Bedürfnis bestehen, über die Einzelerkenntnisse hinaus zu einer Gesamterkenntnis des Zusammenhangs der Dinge fortzuschreiten, es bleibt das Verlangen, die Bruchstücke, die der Mensch in seiner Hand hält, zu einem sinnvollen Ganzen zu ordnen, in dem das Verhältnis unserer Lebenserfahrung zu unserm Weltbilde sich klärt. So kann man heute von einer kritischen Metaphysik sprechen, d. h. einer solchen, die zwar auf das Ziel einer letzten Einheit des Seins wie der Erkenntnis nicht verzichtet, die sich aber nicht ohne weiteres, ohne Beachtung der historischen und systematischen Bedenken gegen jede Metaphysik überhaupt, an die Errichtung ihres Lehrgebäudes heranwagt, sondern erst vorsichtig all die verschiedenen Einwände prüft und nun erst fragt: wie ist es nach all dem noch möglich, im vollen Einklang mit den Ergebnissen sowohl der Naturwissenschaften und der Geschichtswissenschaften einerseits, wie der Erkenntnistheorie und der Psychologie andrerseits zu einer einheitlichen Weltanschauung zu gelangen? Denn dass die einzelnen „Welten" der Mathematik, der Physik, der Biologie, der Psychologie, des geschichtlichen Werdens usw. schliesslich *einer* Welt, einem einzigen umfassenden Zusammenhang angehören, dass sie nicht einfach nebeneinander stehen bleiben dürfen — das ist im Grunde schon ein „metaphysisches" Postulat.

In diesem Sinne einer kritischen Metaphysik sind die hier vereinigten Aufsätze aufzufassen, die, durchweg von Meistern des betreffenden Fachs geschrieben, eine genussreiche und wertvolle Lektüre gewähren. In seiner glänzend geschriebenen Studie über „die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen" zeigt Dilthey, dass die Weltanschauungen nicht Erzeugnisse bloss des Denkens sind. Die Auffassung der Wirklichkeit ist zwar ein wichtiges Moment in ihrer Gestaltung, aber doch nur eines. Aus dem Lebensverhalten, der Lebenserfahrung, der Struktur unserer psychischen Totalität gehen sie hervor. Die Erhebung des Lebens zum Bewusstsein in Wirklichkeitserkenntnis, Lebenswürdigung

und Willensleistung ist die langsame und schwere Arbeit, welche die Menschheit in der Entwicklung der Lebensanschauungen geleistet hat. Religion wie Philosophie suchen immer nach Festigkeit, Herrschaft und Allgemeingültigkeit, — indes ist die Menschheit auf diesem Wege nicht einen Schritt weitergekommen. Der Kampf der Weltanschauungen untereinander ist an keinem Hauptpunkte zu einer Entscheidung gelangt. Die Geschichte vollzieht eine Auslese zwischen ihnen, aber ihre grossen Typen stehen selbstmächtig, unbeweisbar und unzerstörbar nebeneinander da. Dilthey zeigt sodann, wie die Weltanschauungen in dem religiösen, dem künstlerischen und dem metaphysischen Geiste nach ihrem Bildungsgesetz, ihrer Struktur und ihren Typen unterschieden sind. Er schildert den Naturalismus, den Idealismus der Freiheit und den objektiven Idealismus, was hier nicht im einzelnen wiedergegeben werden kann, was man vielmehr in dem Buche selber nachlesen muss, um so wieder neu zu der Ueberzeugung zu gelangen, dass man es hier doch mit dem feinsinnigsten Psychologen der Geschichte zu tun hat.

Der Verfasser des ausgezeichneten Werkes über die Geschichte der Autobiographie, Georg Misch, steuert einen Aufsatz bei über die Gestaltungen der Persönlichkeit, in dem er als Ergänzung seines Buches wertvolles Material bringt zur Kenntnis der Psyche des Orientalen, vor allem des Chinesen. Wir sind nur zu leicht geneigt, die Persönlichkeit lediglich als ein Erzeugnis der Kultur, wohl gar besonders des europäischen Kulturzusammenhanges zu betrachten. Da ist es von Vorteil, den Blick einmal über die gewohnten Schranken hinausschweifen zu lassen, um so unbefangen etwas über die Gestaltung der Persönlichkeit bei den Völkern zu lernen, die für uns für gewöhnlich nicht im Vordergrunde des historischen Interesses stehen. Da zeigt sich nun z. B., dass die Autonomie des Philosophen nichts spezifisch europäisches ist; auch der Orient kennt sie. Frappierend ist es vor allem, sie bei den Chinesen zu finden. So zeigt ein Dokument (die Selbstbiographie des vor 1200 Jahren lebenden chinesischen Philosophen Wang Tschung) typische Züge des Aufklärungsdenkers. Welt und Schicksal sind nach ihm durch Naturnotwendigkeiten bestimmt, das äussere Glück ist nicht in unsere Macht gegeben, aber Weisheit und Tugend haben ihren Wert in sich; sie erzeugen den Gleichmut, der den Ablauf der Dinge ruhig erwartet und machen den Menschen innerlich frei. Die als europäisch bekannte kritische Haltung des aufgeklärten Subjekts gegen herkömmliche Meinungen tritt bei ihm mit vollem Selbstbewusstsein auf. Und die Ethik des Konfuzius hat, wie Misch des weiteren zeigt, manche verwandte Züge mit der Kantischen. So befremdend diese Ergebnisse zunächst sind, so erfreulich sind sie doch im Grunde. Denn um geschichtliche Abhängigkeiten kann es sich hier nicht handeln, und so bleibt denn keine andere Erklärung, als dass man eben aus denselben Voraussetzungen d. h. aus einer kritischen Analyse der Vernunft, zu den gleichen Ergebnissen gelangen m u s s.

Eduard Spranger, der verdiente Humboldtforscher, handelt über Phantasie und Weltanschauung. Alle Gebiete des geistigen Lebens — so führt er aus — durchwirkt die Phantasie als gestaltende und schöpferische Macht. Sie ist gleichsam die Mittlerin zwischen den Tiefen des Geistes, der nur in den Individuen sein verborgenes Leben entfaltet, und den Bedingungen der räumlich-zeitlichen Wirklichkeit. Beide Reiche verschmelzen sich in ihr und so macht sie das Endliche und Begrenzte zu Symbolen eines höheren Sinnes. Sie belebt das Leblose und durchtränkt das Zeitliche mit dem Ewigen, das Endliche mit dem Grenzenlosen. So enthüllt sie die Unerschöpflichkeit des Daseins, die nicht in e i n e r Gestalt aufgeht, sondern aus tausend Augen hervorblickt und in Millionen Wesen atmet. Sie offenbart das Geheimnis nicht, aber sie lässt es ahnen und erfüllt jeden Augenblick des Lebens mit jenem unendlichen Reiz, der schliesslich das Leben selbst ist.

Zu den wertvollsten Stücken der Sammlung gehört sodann ein Aufsatz von E. Adickes über die Zukunft der Metaphysik. Es handelt sich hier um einen Versuch, aus dem Wesen der Metaphysik und ihrer gegenwärtigen

Lage die Richtlinien künftiger Entwicklung zu erschliessen. Adickes teilt die Menschen der Stellung nach, die sie zur Metaphysik einnehmen, in Nihilisten, Dogmatiker und Agnostiker ein. Sich selber rechnet er zu den Agnostikern, die mit den Nihilisten darin einig sind, dass es eine wissenschaftliche Metaphysik, eine „Gnosis", in Weltanschauungsfragen nicht gibt und der Natur der Sache nach auch nie wird geben können, doch folgern sie daraus noch nicht die Sinn- und Nutzlosigkeit aller derartigen Bemühungen. Sie erkennen im Menschenherzen die treibende Kraft, die jeden (auch den Nihilisten!) zwingt, die alten Rätselfragen zu stellen. Und in demselben Herzen mit seinen verschiedenartigen Bedürfnissen und Tendenzen sehen sie auch die Antworten schon bereit liegen oder wenigstens die Richtungen prädestiniert, in denen die Antworten sich bewegen werden. Nach Adickes sind also rein subjektive Faktoren die ausschlaggebenden in der Weltanschauung, sowohl im grossen und ganzen, wie bei ihrer speziellen Ausgestaltung an den einzelnen Punkten. Und so wird die Metaphysik über diese subjektive Gewissheit niemals hinauskommen: wie ein Mensch ist, so wird auch seine Philosophie sein, dieses Wort gilt hier. Adickes weist dann in längeren Ausführungen nach, dass die Zukunftsaussichten der Metaphysik heute so günstige sind wie seit lange nicht: von ihren Feinden hat sie nichts ernstliches zu fürchten; den schlimmsten unter ihnen, den Materialisten gegenüber, gewinnt sie entschieden an Terrain; das Interesse für Weltanschauungsfragen ist im Steigen, und keine Anzeichen deuten darauf hin, dass ein Umschlag stattfinden werde. Die Frage ist nach alledem: wem gehört die Zukunft? dem Agnostizismus oder dem gemässigten metaphysischen Dogmatismus, der einen graduellen Unterschied (vor allem im Grade der Gewissheit) zwischen Einzelwissenschaften und Metaphysik anerkennt, trotzdem aber auch in der letzteren nur objektive Gründe entscheidend sein lassen will und ihr allmählich in immer höherem Masse einen streng wissenschaftlichen Charakter verleihen zu können hofft? Vorteilhaft und wünschenswert wäre freilich der Sieg des Agnostizismus, aber, wie Adickes resigniert anerkennt, der Dogmatismus mit seinem Drang nach Abschluss, nach festen Resultaten scheint dazu zu tief in der Menschennatur gegründet zu sein.

Es ist nun unmöglich, hier auf den Inhalt der sämtlichen Aufsätze einzugehen, da dadurch der zur Verfügung stehende Raum überschritten würde; ich begnüge mich deshalb damit, die Namen der Autoren und die Titel der noch fehlenden Aufsätze einfach anzuführen, ohne dass damit natürlich diese Abhandlungen als solche zweiten Ranges hingestellt werden sollten. Auch sie enthalten vielmehr eine solche Fülle von Anregungen und so meisterhafte Darlegungen ihres Gegenstandes, dass man nur wünschen kann, dass dieses übrigens vom Verlage prächtig ausgestattete Werk recht weite Verbreitung finden möge.

Ausser den genannten Abhandlungen enthält das Sammelwerk, das unter der sachkundigen und erfahrenen Leitung von Max Frischeisen-Köhler steht, noch die folgenden: „Das Leben und die Weltanschauung" von Groethuysen; „Weltanschauung und Zeitanschauung" von Karl Joël; „Naturforschung und Weltanschauung" von Julius v. Wiesner; „über die Bedeutung einer Philosophie der Natur für die Ethik" von Hans Driesch; „die Seelenfrage" von Hermann Schwarz; „das Schicksalsproblem" von Hermann Graf Keyserling; „Religion? ein Zwiegespräch" von Paul Natorp; „das Problem der religiösen Lage" von Georg Simmel; „Psychologie und Erkenntniskritik der religiösen Erfahrung" von Georg Wobbermin; „Naturwissenschaft, Philosophie und Religion" von Paul Deussen; „Wissenschaft und Religion" von Karl Güttler; „Religion und Kultur" von Arthur Bonus; „zum Problem der Erlösung" von Bruno Wille; „die Kirche im Leben der Gegenwart" von Ernst Troeltsch; „Kirche und Wissenschaft" von Jul. Kaftan.

Berlin-Charlottenburg. Artur Buchenau.

Schwartzkopff, Paul, Dr., Professor am Gymnasium zu Wernigerode. Das Wesen der Erkenntnis, Grundlegung zu einer neuen Meta-

physik, Ein Versuch, Kants Weltanschauung weiter zu bilden. Verlag von Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1909. (VIII u. 422 S.)

Das Erkenntnisproblem selbst steht im Mittelpunkt dieses umfangreichen, von energischem und tiefdringendem Denken zeugenden Werkes. Aber das übergreifende Interesse des Verfassers gilt den letzten Weltanschauungsfragen, ja es ist geradezu als ein theologisches zu bezeichnen. So hat denn auch die Redaktion dieser Zeitschrift die Besprechung einem Theologen übertragen.

Die Gesamttendenz des Verfassers erscheint mir in gewisser Weise und bis zu einem gewissen Grade — diese Einschränkung muss ich allerdings von vornherein stark betonen — ebenso berechtigt wie erfreulich. Der methodischen Durchführung vermag ich dagegen fast nirgends zuzustimmen; sie muss meines Erachtens, aufs Ganze gesehen, für durchaus verfehlt gelten. Berechtigt erscheint mir in gewisser Weise das Bestreben, auf der Basis des kritischen Denkens die Grundlegung einer „neuen Metaphysik" zu versuchen. In diesem Sinne vertrete ich selbst seit mehr als 10 Jahren die These, Theologie ohne Metaphysik sei unmöglich. Aber dies Bestreben muss sich meines Erachtens wirklich und streng auf der Basis des kritischen Denkens halten. Das ist aber bei Schwartzkopff, wie mir gar nicht bezweifelt werden zu können scheint, nicht der Fall. Denn auf der Basis des kritischen Denkens ist eine rein theoretisch-spekulative Metaphysik, wie sie Schwartzkopff im letzten Grunde erstrebt, unmöglich, weil ein in sich selbst widerspruchsvolles Unternehmen. Kritisch berechtigter Weise kann es sich nur darum handeln, einer „Metaphysik des Glaubens" Raum und Geltung zu verschaffen, und zu einer solchen Metaphysik des Glaubens scheint mir der einzig gangbare — zugleich auch den letzten Intentionen Kants entsprechende — Weg die transzendentalpsychologische Analyse des religiösen Bewusstseins.

Das Buch zerlegt sich in zwei Hauptteile. Im ersten Teil gibt der Verfasser eine Auseinandersetzung mit Kants Kritik der reinen Vernunft. Sie gliedert sich ihrerseits in eine „Metakritik des reinen Verstandes" und eine „Metakritik der reinen Vernunft". Der gemeinsame Grundgedanke beider ist der, dass Kant in falscher und unberechtigter Uebertreibung einer an sich richtigen und wertvollen Einsicht alle Objektivität der Erkenntnis, ja infolgedessen alle Objektivität überhaupt aufgehoben, nämlich in blosse Subjektivität aufgelöst habe. „Eigentlich" behalte Kant „nur noch den Namen des Objektiven bei". Infolgedessen stürze bei Kant die Wahrheit des äusseren wie des inneren Lebens zusammen. Das sei die „furchtbare Konsequenz" für Kants einseitigen Subjektivismus.

Dass diese Beurteilung der Gesamtposition Kants im Einzelnen überall zu einer Verkennung bezw. Vergewaltigung der Gedanken des grossen Philosophen führen muss, liegt auf der Hand. Alle Hauptbegriffe Kants werden missdeutet und umgebogen. Das für Kant selbst schlechthin entscheidende Interesse an Objektivität und Allgemeingültigkeit der Erkenntnis wird durch eine teils schillernd-unbestimmte, teils dirikt unkritische Deutung der Begriffe „objektiv" und „Objektivität" ins strikte Gegenteil umgebogen. Und das Gleiche wiederholt sich in der Einzeldurchführung von Abschnitt zu Abschnitt. Die Apriorität der mathematischen Urteile versteht oder missversteht Schw. dahin, dass sie der Erfahrung „vorgängige" Synthesen seien. Die Apriorität wird also ausgesprochenermassen im Sinne psychologischer Priorität genommen. Kant meine, heisst es geradezu, wir brauchten keine Erfahrung, um feststellen zu können, dass $7 + 5 = 12$ sei! Kant hat also umsonst erklärt, es sei gar kein Zweifel daran, dass alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebe. Und der Unterschied zwischen der quaestio facti und der quaestio iuris bleibt ganz ausser Betracht.

Auf gleicher Linie bewegt sich die Auseinandersetzung mit der Kantischen Kategorienlehre. Auch die Apriorität der Kategorien fasst Schw. nicht unter dem Gesichtspunkt der Begründung ihrer Geltung, sondern unter dem der Frage nach ihrem Ursprung.

Demgemäss belehrt er uns, dass die Annahme von Begriffen, die „der Erfahrung vorausgingen“, nicht nur willkürlich, sondern sogar unmöglich sei. Kant würdige die Tatsache nicht hinreichend, dass die „abgezogenen Begriffe, die wir einzig kennen, schon die Erfahrung voraussetzen“. Um diese selbst zu erklären, müsste man die Denktätigkeit, die sich „später“ als ein Stiften eigentlich begrifflicher Beziehungen darstellt, in einem „früheren Stadium“ beobachten. — Auch die Apriorität der Kategorien versteht also Schw. als „Vorgängigkeit“ im Verhältnis zur empirischen Erfahrung. Kant vertrete ein der Erfahrung „vorgängiges“ Denken. So kann Schw. dann in den „angeblich“ apriorischen und transzendentalen Begriffen einen Nachklang der angeborenen Ideen des Cartesius finden und schliesslich rundweg erklären, dass es „Kategorien in der Bedeutung transzendentaler Denkformen überhaupt nicht gibt“ (S. 164; vgl. S. 203, S. 400).

Es ist von hier aus nur natürlich, dass Schw. Kants Begriff der Dinge an sich im äusserlichsten Sinne nimmt. Zwischen ihm und den Begriffen des Noumenons einerseits, des transzendentalen Objekts andrerseits wird daher auch keinerlei Unterschied gemacht. Demgemäss läuft die Kritik Schw.s hier auf das Resultat hinaus, dass „die Objekte (man beachte die Pluralform!) keineswegs transzendental sind, dass sie vielmehr die Dinge an sich zum Ausdruck bringen“.

Diese ganze Betrachtungsweise vollendet sich nun in der „Metakritik der reinen Vernunft“. Das Verhältnis der Kantischen „Vernunft“ zum „Verstandesvermögen“ bleibt unverstanden, und so wird jener jede Existenzberechtigung im System Kants abgesprochen. „Mit der Kritik des Verstandes“, heisst es, „könnte die Untersuchung des Erkenntnisvermögens schliessen“ (S. 136). Nein — ohne Vergewaltigung Kants kann und darf sie das nicht; denn das Mannigfaltige der Verstandeserkenntnis bedarf für Kant und nach den Voraussetzungen seiner ganzen Denkweise der vereinheitlichenden Zusammenfassung als der Bedingung seiner eigenen Gültigkeit. Die Frage nach der „Totalität der Bedingungen“ der Verstandeserkenntnis ist also für Kant ganz unentbehrlich. Aber eben diese Frage nach der Totalität der Bedingungen bleibt bei Schw. so gut wie unberücksichtigt. Infolgedessen ist dann auch seine Kritik des mit jener Fragestellung aufs engste zusammenhängenden Begriffes des Unbedingten, sowie weiter diejenige der ganzen Ideenlehre schief. Der Wahrheitsgehalt der letzteren wird verkannt und ihr gegenüber eine theoretisch-spekulative Metaphysik gefordert, die in Wirklichkeit mit kritischem Denken unvereinbar ist. Dies Urteil gilt vor allem in Bezug auf den wichtigsten Punkt, den Gottesgedanken. Daran ändert auch die von Schw. an und für sich sehr mit Recht neben der Transzendenz geltend gemachte Immanenz Gottes gar nichts. Die Art, wie Schw. diesen Immanenzgedanken für einen theoretischen Beweis des Daseins Gottes ausnutzen will, ist und bleibt schlechthin unkritisch: „Gott brauchte nun, obwohl Ding an sich, nicht mehr gänzlich ausserhalb der Welt der Sinne und Erscheinungen zu stehen“. Das hier gebrauchte „ausserhalb“ hat weder in negativer Beziehung (gegen Kant), noch in positiver (als Beweisgrund) irgend einen verständlichen Sinn.

Auf die Kritik der praktischen Vernunft und die Religionsphilosophie Kants geht Schw. des Näheren gar nicht ein. Und doch hätte gerade die Auseinandersetzung mit ihnen den berechtigten Ansatzpunkt für sein Gesamtbestreben herausstellen können. Eine solche Auseinandersetzung hätte ihn auch vor der in der Luft schwebenden, irreführenden und auf Begriffsverwirrung (objektiv!) beruhenden Behauptung bewahren müssen: falls sich durchaus kein zwingender Schluss auf die objektive Existenz Gottes zeige, dann sei selbst dem Glauben an ihn der objektive Gehalt genommen (S. 190).

Anstatt dessen gibt der Verfasser am Schlusse seines ersten Hauptteils eine summarische Uebersicht der „letzten Konsequenzen“ der Kan-

tischen Erkenntnislehre. Als solche Konsequenzen erscheinen ihm: Subjektivismus, Intellektualismus, Rationalismus, Logizismus, Ausschaltung der Metaphysik, Skeptizismus, Aufhebung des Individuums, Auflösung des Weltalls, Nihilismus.

Der zweite „aufbauende" Teil bringt des Verfassers eigene Erkenntnislehre. „Entstehung und Wesen" der Erkenntnis sollen aufgezeigt werden. Die übergreifende Fragestellung lautet nämlich ausgesprochenermassen (S. 214): wie die Erkenntnis zustande kommt und worin sie besteht. Die entscheidende Hauptfrage aller Erkenntniskritik, die Frage nach der Geltung der Erkenntnis, wird also gar nicht ex professo gestellt. Ja auch jene Doppelfrage nach Entstehung und Wesen der Erkenntnis wird nicht eigentlich als Doppelfrage durchgeführt. Sondern die erstgenannte, also die genetische Fragestellung, beherrscht allein in ausschlaggebender Weise die Gedankenfolge. Infolgedessen ist aber das Endresultat, von dem schon vorher bei Besprechung des ersten Teils die Rede war, nur durch Erschleichung zu gewinnen.

Dass es sich so verhält, tritt denn auch schon äusserlich-formal in der Gliederung des Stoffes hervor. Auch dieser zweite Hauptteil des Werkes umfasst nämlich zwei Unterabschnitte. Der erste behandelt das Wesen der Erkenntnis unter dem Gesichtspunkt der Psychologie, der zweite unter dem Gesichtspunkte der Metaphysik. So soll die Metaphysik einfach auf die Psychologie — nämlich die Psychologie im empirischen Sinne — aufgebaut werden. Die empirisch-psychologische Untersuchung selbst soll zu Geltungs- und Werturteilen führen und zwar gar nicht blos in Bezug auf das empirische Gebiet als solches, sondern auch in Bezug auf das Ueberempirische.

Für den Verfasser selbst beruht der Wert seiner Erkenntnislehre in erster Linie auf seiner These vom Gegenstandsgefühl und der damit zusammenhängenden Beurteilung des Denkens als Fühlens. Das Gegenstandsgefühl ist im Unterschied zum „persönlichen" Gefühl, zugleich aber in genauester Beziehung zu diesem persönlichen Gefühl zu verstehen. Im Gegenstandsgefühl werde das Subjekt seiner Zugehörigkeit zur Umwelt und seiner Gemeinschaft mit ihr inne. Im persönlichen Gefühl tue sich das persönliche Befinden oder Ergehen des Subjekts gegenüber der Umwelt kund. So spreche sich im Gegenstandsgefühl „das Wesen der Dinge" in ihrer unmittelbaren Beziehung auf das Subjekt aus. Wohl erlebe der Fühlende auch hier sich selbst — er erlebe stets nur sich selbst — aber er erlebe eben sich selbst im Verhältnis zu dem fremden Seienden, das sich damit als „Ding an sich" bezeuge, nämlich sich zwangsmässig als solches aufdränge. Und aus diesem objektiv gerichteten Fühlen entstehe nun das eigentliche Denken. In der Gleichzeitigkeit nämlich der objektiven mit der subjektiven Richtung sei die Entstehung des Denkens aus dem Gegenstands- oder Sachgefühl begründet. Denn hier liege erstmalig ein inneres Beziehen und Unterscheiden des Selbstes vom Ding und damit des Dinges vom Selbst vor. Dieses setze sich dann in der Beziehung und Unterscheidung der Gegenstände von einander fort. So ergäben sich Dinglichkeit (Substanzialität) und Ursächlichkeit (Kausalität) als wahre Seinsformen; ja, genau genommen gebe es nur eine ursächliche Dinglichkeit als die einzige Art des Seins, sowohl im inneren wie im äusseren Leben. — Durch diese Einsicht von der Entstehung des Denkens werde die wahre Objektivität desselben garantiert, und so sei schliesslich durch die oben schon erwähnte Zuhilfenahme des Immanenzgedankens auch das Dasein Gottes „streng logisch zu erschliessen" (S. 396).

Dass in diesen Ausführungen bedeutsame Wahrheitsmomente für das Verständnis der psychologischen Genesis des Denkprozesses liegen, soll gewiss nicht übersehen oder verkannt werden. Aber für die erkenntnistheoretisch entscheidende Frage nach der Geltung der Erkenntnis bleiben die vorher skizzierten fundamentalen Einwände ungehoben bestehen.

Und in diesem eben ausgesprochenen Urteil kann ich auch meine Gesamtbeurteilung des gross angelegten, mit nicht gewöhnlicher Kraft des Denkens und bedeutender Kunst des Gestaltens ausgeführten Werkes zusammenfassen. Dass es im Einzelnen dem Studium vielfache Anregung und Förderung bietet, wird ja denn auch die vorstehende Besprechung bei aller prinzipiellen Ablehnung der Position des Verfassers deutlich genug erkennen lassen.

Breslau. Georg Wobbermin.

Hammacher, Emil, Dr., Privatdozent an der Universität Bonn. Die Bedeutung der Philosophie Hegels für die Gegenwart. Leipzig, Verlag von Duncker & Humblot, 1911. (VIII u. 92 S.)

Die durch ruhige und gradlinige Diktion angenehme Schrift stellt sich mit erfreulichem, weil heute ungewohntem Mute eine bedeutende Aufgabe, die als notwendig allgemein anerkannt werden wird. Die Einsicht darin, dass Hegel „verwertbar" sei, wird für den Verfasser zur Absicht ihn zu erneuern; die Absicht, Hegel in die gegenwärtige Philosophie neu einzuführen, führt zur Auseinandersetzung eben mit der Gegenwartsphilosophie. So verschiebt sich die Fragestellung; ganz wird das dem Verfasser nicht bewusst, aber er weiss sich auch dort wohl zu leiten, wo er von dem zuerst gesetzten Thema, äusserlich genommen, abweicht. Eine ruhige, tolerante, nicht dogmatisch beschränkte Atmosphäre geht durch die aneinandergereihten Einzelprobleme der Schrift. Aus mancherlei „gut gesehenen Bemerkungen" seien einige hervorgehoben: Verfasser bemerkt den grundsätzlichen Unterschied zwischen den Schriften Fichtes aus dessen mittlerer Epoche und denen aus seiner letzten (S. 7); es entgeht ihm nicht die verschiedene Bedeutung des Gottesbegriffes in Hegels Logik und in seiner Religionsphilosophie (S. 55); ferner nenne ich die Ausführungen über die zwiespältige Stellung des Staates im Hegelschen System (S. 48 ff.); den Widerstreit zwischen System und Methode Hegels (S. 32); die Verwandtschaft zwischen dem Antikantianismus Hegels und dem der Friesianer (S. 52); schliesslich die richtige Auffassung der Hegelianischen Begriffstheorie: der Begriff sei „Inbegriff", „Gesamtresultat des Urteils", stehe „am Ende der Untersuchung" (S. 29). Auffassungseinwände möchte Ref. nicht machen; nur zweier das Tatsächliche verwirrenden Irrtümer sei Erwähnung getan, das ist erstens der Zuweisung der „kulturgeschichtlichen Methode" an Hegel, während dieselbe wohl Folge der Denkweise Hegels, doch nicht von ihm geschaffen ist. Zweitens halte ich die Art und Weise, in der Verfasser als Material seiner Hegelinterpretation Phänomenologie und System ununterschieden benutzt, für höchst bedenklich, worauf aber hier nicht weiter eingegangen werden kann. Anders als zu Hegel ist Verfassers Stellung zum neueren Kantianismus, d. h. zu der führenden Richtung der Gegenwartsphilosophie; er sieht in ihr wesentlich Agnostizismus; man mag ihm darin Recht geben, ohne jedoch die Art, wie dieser Agnostizismus beurteilt wird, für zutreffend zu halten; dagegen ist einsichtsvoll erkannt, wie der neukantianische Dualismus von Wert und Wirklichkeit, dadurch dass er gerade das Problem des Zusammenwachsens von Wert und Wirklichkeit beschwört, dazu führt, die reinen Wertbegriffe, obwohl sie dem Kantianismus doch das Wesentliche sind, durch die phänomenalistischen Begriffe verdrängen zu lassen (S. 20).

Aus diesen Details ergibt sich, dass Verfasser im ganzen sowohl den Kantianismus als auch Hegel ablehnt; bestreitet er doch bezügl. Hegel sowohl den Standpunkt einer absoluten Wissenschaft als auch die hegelianische Auffassung vom Transzendenten. Nennt sich Verfasser gleichwohl Neuhegelianer, so ist nicht recht einzusehen, worauf er sich bei dieser Selbstbeurteilung stützt. Neuhegelianismus aus Ablehnung des Neukantianismus? und gleichwohl Gegner der Grundthesen Hegels! Hier sehen wir uns vor die Frage nach der eigenen Ansicht des Verfassers gestellt; dazu fühlen wir uns nicht durch ein allgemeines Verlangen veranlasst, sondern durch den Inhalt der Schrift selbst. Denn sie gibt sich als Synthese, stellt

daher ein Ergebnis in feste Aussicht, das durch die Synthese von dem Vorhandenen abweicht. Nun aber ist die tatsächlich gegebene Synthese ohne inneren Zusammenhalt; Zusammensetzung ist nicht Fortbildung, gar Neuschöpfung. Synthese ohne Schöpfung ist aber noch nicht einmal Interpretation, geschweige Kritik. Daher zweifeln wir nicht nur, was des Verfassers eigener philosophischer Standpunkt sei, wir zweifeln desgleichen, was seiner Ansicht nach „die Bedeutung der Philosophie Hegels für die Gegenwart" sei; oder sollen wir uns wirklich damit begnügen, „die eigentümliche Leistung in Hegels Idee" in der „Ueberbrückung von Theorie und Praxis" (S. 70) zu sehen und uns nur darin von solchem „Hegelianismus" zu unterscheiden, dass wir, „was er von seiner Zeit behauptete — in die ferne Zukunft projizieren?"

Wir vermögen so nicht an Hand der Schrift an Kenntnis und kritischem Verständnis Hegels zu wachsen und finden schliesslich statt der in Aussicht gestellten „Regel der Verwertung" hegelianische und neukantianische Gedanken in der wesentlich unveränderten Gestalt, in der wir sie auch bei Hegel und den Neukantianern selber finden können; man könnte die Schrift zerpflücken und am Ende zwei reinlich geschiedene Gedankenhäufchen, das eine hegelianisch, das andere neukantianisch, vor sich liegen sehen.

Heidelberg. Hans Ehrenberg.

Frost, Walter, Privatdozent der Philosophie in Bonn, Regierungsbauführer a. D. Naturphilosophie. I. Bd. Leipzig, J. A. Barth. 1910. (306 S.)

Das Buch gibt nichts weniger als ein System der Naturphilosophie. Aeusserlich betrachtet wäre etwa der Titel „Die naturphilosophische Bedeutung der Kausalität" passender. Aber damit würde der eigentlich programmatische Sinn des Ganzen verfehlt, dem die Erörterung des Kausalproblems nur als verdeutlichendes Beispiel dient: das innerste Interesse des Verf. haftet an der methodischen Frage, wie Naturphilosophie getrieben — und wie sie nicht getrieben werden sollte. Und so ergibt sich eine grundsätzliche Kritik des Rationalismus in jeder Gestalt. Den verschiedenen Bedeutungen, die Frost diesem Begriff unterlegt (S. 42 ff.) ist der Glaube gemein, die Wirklichkeit lasse sich durch das reine Denken, durch „starre diskontinuierliche Begriffe" adäquat erfassen. Frost aber sieht darin nur Hilfskonstruktionen, bestimmt, „den Menschengeist subjektiv in seinen Schwierigkeiten zu orientieren". „Alles verwandelt sich dem Denkenden in mechanische Ansichtsweisen; überall, wo er hintritt, weicht die Wirklichkeit zurück, und die Fäden eines Verstandeswebstuhls schiessen hin und her und breiten über seine ursprünglichen Intuitionen einen Teppich aus, den er allein andern zu zeigen vermag. Er gelangt dahin zu sagen, es gebe in der Welt überhaupt nichts als mechanische Teppichfaden-Verknüpfungen" (S. 274 f.).

Zur eigentlich philosophischen Gefahr wird dieses mechanische Denken, wenn es das Leben des Geistes zu erfassen trachtet. Es kann daraus nur „uneigentliche Erkenntnis" gewonnen werden (S. 246 ff.). Denn „wir können überhaupt niemals einen geistigen Vorgang, der sich einmal abgespielt hat, adäquat nachbilden" (S. 277). Daher der Kampf gegen die künstlichen Schematisierungen der Logik, wie gegen alle starren Kategorientafeln, in denen immer „nur Totes seziert" wird. Der Hauptgegner aber ist in diesem Sinne „alle heute gangbare Erkenntnistheorie", in der „immer ein Stück Rationalismus steckt" (S. 42). Frost sieht in ihr den Versuch, das Sein zu beweisen, und zeigt dann, dass sie nicht die Aufgabe haben kann, die Existenz der Aussenwelt zu beweisen, denn sie setzt sie voraus. Alle konsequente Erkenntnistheorie kann nur an einem fremden Kopfe betrieben werden" (S. 194). Das Problem der Aussenwelt ist ein Scheinproblem; es führt zu einer Mannigfaltigkeit widersprechender „Standpunkte", die nur dartun, wie Erkenntnistheorie nicht möglich ist. Denn

„alle diese Meinungen ziehen nicht die mindesten Konsequenzen nach sich“ und erweisen sich dadurch als eitel Blendwerk (S. 196, vgl. S. 39, 282).

Einen Missgriff involviert darum auch der Anspruch der Erkenntnistheorie, die „philosophischen Voraussetzungen der Naturwissenschaft“ erst zu rechtfertigen. Da jede Wissenschaft Voraussetzungen macht, so ergibt sich daraus ein regressus in infinitum. Eine „Fundamentalwissenschaft“ wäre nur da zu suchen, „wo die Zahl der unnötigen Schwierigkeiten am geringsten ist“. Diesen Punkt „hat die Naturwissenschaft gefunden“ (S. 283). In diesem Sinne ist für die Spekulation die Methodik der Naturwissenschaft vorbildlich: nicht weil sie exakt ist — dadurch wird sie gerade in die Unzulänglichkeit des Schematismus verstrickt —, sondern weil sie die empirisch gegebene Objektivität zu erkennen sucht. „Naturphilosophisch ist jede Untersuchung, welche die empirischen Züge der Dinge ins Auge fasst“ (S. 37).

Man sieht, wie die so skizzierte Grundanschauung sich charakteristisch der bedeutsamen methodologischen Bewegung der Gegenwart einordnet, — merkwürdig darum, weil Frost so gut wie unabhängig von „Einflüssen“ ist. Nähere Berücksichtigung findet vor allem Mach, zu dessen geistiger Art F. sich bekennt (ohne seinen Empfindungsmonismus anzunehmen). Das einleitende Kapitel „Aus der Geschichte der Naturphilosophie“ behandelt von Lebenden ausser ihm nur noch Ostwald; bei der Würdigung Schellings merkt man, dass sich der Autor bewusst ist, auf empirischem Boden eine verwandte Naturbetrachtung zu erneuern, wie auch Hegels Naturphilosophie sehr hoch gestellt wird.

Aber damit ist über das Wesentliche des Buches nichts gesagt. Originell, eigensinnig in jedem Wortverstande, wie es ist, muss es als Ausdruck einer philosophischen Gesinnung betrachtet werden. Ein charakteristisches inneres Verhältnis zur Wirklichkeit wird in einer höchst anschaulichen und lebendigen Art entwickelt und an einer Fülle von Problemen verdeutlicht. Der wohl zusammenhängende Aufbau einer Kausaltheorie wird überdeckt und durchbrochen durch Erörterungen über allgemeinste Methodenfragen und über ganz spezielle Themen, die ebenso plötzlich wieder abgestossen wie aufgegriffen werden (Schema: „Wir könnten hier . . . doch wir müssen weiter eilen“). Frost hat eine frappierende und oft störende Art, weite Probleme mit zwei Sätzen abzutun und nur gerade die Seite daraus unter ein Schlaglicht zu setzen, die ihn eben interessiert. Dazu kommt die sprunghafte, oft beinahe in Aphorismen sich auflösende Darstellung. Bei einem früheren Konstrukteur ist der Mangel an architektonischem Sinn besonders auffallend. Man liest das Buch am besten vom Ende aus: das grosse 5. Kapitel ist das Beste. Aus derselben Quelle kommen aber auch die Tugenden des Schriftstellers und Philosophen: die Frische und durchsichtige Klarheit des Stils, die absolute Aufrichtigkeit und Reinlichkeit des Denkens. Frost täuscht nie durch Phrasen und gelehrte Entlehnungen. „Der echte spekulative Kopf traut keiner Wahrheit und Erkenntnis, die er nicht im Augenblick, wo er spricht, mit ganzer Kraft von neuem erzeugt — meist wird er sie daher anders erzeugen, als er sie vorher gefasst hatte. Er fürchtet, eine Wahrheit zu kompromittieren, wenn er sie spannungslos, wie etwas ihm Fremdes, nach formalen Regeln diskutiert“. Indem überall das Werden des Gedankens gegeben wird, bleibt auch das Unzulängliche und Missglückte neben dem Ausgereiften stehen; mit voller Offenheit werden die Begrenzungen und Voraussetzungen des Erkannten, die Wege und Irrwege der Entwicklung sichtbar gemacht. Eine solche geistige Organisation wird ihr Bestes nicht in beweisender und polemischer Darlegung von Theorien zu geben haben, sondern im psychologischen Erfassen der inneren Triebkräfte einer Denkrichtung. In diesem Sinne hat das Buch geradezu glänzende Partieen.

Es hat keinen Zweck, gegen eine ganze Weltanschauung von einem prinzipiell anderen Standpunkte aus zu polemisieren; die Argumente, durch die man solchen Empirismus als prinzipienlos und relativistisch brandmarkt,

sind allzu geläufig. „Wir können nicht über ein System urteilen, ohne in dies System hinein mit fortgeschritten zu sein“, sagt Frost feinsinnig. Dennoch, um des freundschaftlich-kollegialen Verhältnisses willen, in dem ich zu dem Autor stehe, fühle ich mich verpflichtet, an der Methode der Beweisführung vom Standpunkt des rationalistischen Gegners aus Kritik zu üben, der widerlegt oder überzeugt werden soll. Und da sind die Schwächen der Darstellung (ich sage nicht des Prinzips) unverkennbar. Sie entstammen zuletzt der Unterschätzung der „Fachliteratur“. Wenn auch das historische Wissen nicht „Selbstzweck“ zu sein braucht, so müssen doch die Belege und Beispiele, die aus der Geschichte der Probleme gegeben werden, der Forderung historischer Gerechtigkeit entsprechen. Vor allem die Darstellung des Kantischen Apriorismus, der für Frost als reinster Ausdruck des zu bekämpfenden Rationalismus gilt, ist zu summarisch, um die Zusammenhänge seiner treibenden Gedanken zu erfassen. Dass ein starrer Schematismus dem Kantischen Denken eigen ist, braucht nicht bestritten zu werden, aber das ist etwas vergleichsweise Aeusserliches; um die positive Leistung des a priori zu begreifen, muss der Nachdruck nicht auf den mechanischen Charakter, sondern auf die Notwendigkeit des so begründeten Gesetzesbegriffs gelegt werden. Wenn daher Frost sein Gesamturteil in den lapidaren Satz fasst: „Kants System ist ein System von Irrtümern“ — so werden die Gegner nicht verfehlen zu erklären: wir verstehen etwas ganz anderes unter Kantianismus!

Ebenso muss es bei der Energie, mit der der moderne Rationalismus die Ergebnisse einzelwissenschaftlicher Forschung in seinen Dienst stellt, der Frostschen Polemik viel von ihrer Stosskraft nehmen, dass sie auf die mathematische Exaktheit, die der beste Gewinn der empirischen Naturwissenschaft ist, und auf die daraus sich ergebenden allgemeinsten Prinzipienfragen so wenig Rücksicht nimmt. Der methodische Grundgedanke, die Naturphilosophie auf die empirische Naturwissenschaft aufzubauen, wird in seiner Entfaltung eingeschränkt durch das für Frost entscheidendere Prinzip, „alle methodischen Massnahmen aus den unbezweifelbar richtigen Denkhandlungen zu rechtfertigen, welche wir in der einfachsten Naturbetrachtung anwenden“ (S. 45). Wie kann man z. B. die Newtonsche Wechselwirkungstheorie billig kritisieren, wenn man das, worauf es ankommt, die mathematisch bestimmbare Gleichheit von actio und reactio, ausfallen lässt und darum den Einwand macht: „Ist es ein Wechselwirkungsverhältnis, wenn zwei Menschen sich gleichzeitig eine Ohrfeige geben?“ (S. 148, 150). Die Position, die etwa Natorp in seinem gleichzeitigen grossen „naturphilosophischen“ Werk einnimmt, gehört so völlig einer anderen wissenschaftlichen Ebene an, dass sie zu Frosts Antirationalismus gar kein Verhältnis gewinnen wird. Zu Benno Erdmann, dem das Buch gewidmet ist, steht Frost nicht nur den Resultaten, sondern mehr noch der Forschungsart nach in polarem Gegensatz.

Diese Besprechung soll zur Lektüre anregen, nicht sie ersetzen. Von dem speziellen Inhalt des Buches sei darum nur zum Schluss einiges angedeutet. Das 2. Kapitel entwickelt „den heutigen Stand des Problems der Kausalität“ und ordnet es den erkenntnistheoretischen, empiristischen idealistischen Grundrichtungen zu (Wundt, Mach, Plato). Eigenartig sind die Darlegungen über die „Dignität“ der Begriffe (ihre Bedeutung nach der Zahl der durch sie erfassten Gegenstände) und über das „Herrschen“ der Naturgesetze. Das 3. Kapitel schildert die „Typen der Kausalbegriffe“: den Funktionsbegriff, den Antezedens-Konsequens-Begriff und den Kraftbegriff. Hier wird die Forderung einer blos beschreibenden Naturwissenschaft in origineller Weise umgedeutet. Frost fasst die Kausalverhältnisse als besonders charakteristische „Verknotungen“ in den objektiven Prozessen auf, die sich darum als „Individuen des Geschehens“ herauslösen. Erklärung wird dann „Substruktion“, Auffassung des gleichen Vorgangs in einer anderen „Apperzeptionsschicht“. Die Beziehungen zum Grund- und Folge-Verhältnis führen zu logischen Erörterungen.

Im 4. Kapitel („Das Kriterium der Anwendbarkeit des Kausalbegriffes") wird das subjektive Moment, das allen Formen der Kausalbegriffe anhaftet, betont und einem allgemeinen Relativismus des Denkens eingeordnet. Daraus ergeben sich die empirischen Regeln, die die richtige Anwendung des Kausalbegriffs ermöglichen. Das letzte Kapitel („Von der vermeintlichen Apriorität des Begriffs der Ursache") wird durch die Deutung des apriori als eines physiologischen und damit empirischen zu einem allgemeinen Traktat von der Methode des „absoluten Empirismus". Vor der Skepsis bewahrt sich diese Weltanschauung zuletzt durch den Gedanken, dass das Denken selbst wieder in der Objektivität „verankert" ist.

Bonn a. Rh. Fritz Ohmann.

Shaftesbury. 1) Die Moralisten. Eine philosophische Rhapsodie. Uebersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen von Karl Wollf. Jena, E. Diederichs 1910.

2) Ein Brief über den Enthusiasmus. Die Moralisten. Ins Deutsche übetragen und eingeleitet von Dr. Max Frischeisen-Köhler. Philosophische Bibliothek Band 111. Leipzig, Dürr, 1909.

Im gleichen Jahre 1709, in dem Shaftesbury nach langer Vorbereitung sein schönstes und geschlossenstes Werk veröffentlichte, erschien Berkeleys Erstlingsschrift über die Theorie des Sehens. Sie gelten beide als die ersten Stilisten unter den englischen Philosophen; ihre besten Werke sind Muster glänzender Prosa. Aber während die tiefdringende Gedankenführung des konsequentesten der idealistischen Metaphysiker die Frische ewiger Jugend bewahrt, kommt uns Shaftesburys reiche und gewiss von echtem Gefühl getragene Sprachkunst oft verblichen und gesucht vor. Seine Gedanken haben selten die Ursprünglichkeit des zuerst Gedachten, sie sind wie mit einem Edelrost literarischer Bildung überzogen. Wie ihm die grossen theoretischen Probleme eines Descartes oder Locke fremd blieben, so hat er auch in der Moralphilosophie mehr für sein Lebensideal durch Vorbild und hinreissende Predigt praktisch zu wirken, als Moral zu begründen versucht. Der Enkel des grossen Politikers und Freundes von Locke war zu sehr Philosoph, um im Getriebe des Hofes und der Parteien Grosses leisten zu können, und zu sehr Weltmann, um als Denker die Probleme rücksichtslos anzufassen und ihnen das Herz aus dem Leibe zu reissen.

Seine Einwirkung tritt darum in der allgemeinen Literaturgeschichte weit stärker hervor, als in der Entwicklung der philosophischen Probleme. Zumal der englische Deismus wie der Utilitarismus steht so stark unter dem Einfluss des gewaltigen Locke, dass Shaftesburys Anregungen sich rasch verlieren. Nur die Lehre vom ursprünglichen moral sense hat bei Hutcheson und überhaupt auf dem Wege über die schottischen Moralisten die fruchtbarste Wirkung gehabt. Dagegen hat sein ethisch-ästhetisches Humanitätsideal und sein optimistisches Weltgefühl die Stimmung des 18. Jahrhunderts aufs stärkste beeinflusst. Nach sehr raschem Erfolge in England wurde er in Frankreich besonders durch Diderot berühmt, in Deutschland stehen Herder, Lessing, der junge Schiller ganz in seinem Banne. Als fast Vierzigjähriger, wenige Jahre vor seinem Tode, hatte Sh. fast alle seine Werke (1708—1710) veröffentlicht. 1711 erschienen sie gesammelt in drei schmalen Bänden unter dem Titel „Charakteristicks". 1714 war schon die zweite Auflage nötig, 1732 die fünfte. 1738, 1745 und 1768 erschienen deutsche Uebersetzungen von verschiedenen Abhandlungen. 1776 bis 1779 brachte die Weygand'sche Buchhandlung in Leipzig eine Gesamtausgabe, von der, wie jetzt feststeht, nur der erste Band von Hölty, der zweite und dritte von Joh. Lor. Benzler übersetzt ist. Bald danach ist das Interesse für ihn erloschen. Jetzt nach 130 Jahren erscheinen gleich zwei Neuausgaben des Hauptwerkes.

Wollf's Einleitung bietet eine besonnene und anschauliche Skizze von Leben und Lehre. Besonders glücklich ist der Zusammenhang mit dem Theodizeeproblem herausgearbeitet. Was die allgemeine Weltanschauung angeht, so hat Wollf vielleicht (wie auch Fowler) den — durch die Schule von

Cambridge vermittelten — Platonismus gegenüber Plotinischen Nachwirkungen und vor allem dem Kosmologie und Ethik ganz beherrschenden Stoischen Einfluss zu stark betont. Sh.s Bildungsideal hängt eng mit dem holländischen Humanismus zusammen; mit Bayle hatte er nicht umsonst verkehrt. Mit Recht weist Troeltsch auf Ciceros Persönlichkeitsideal hin. Unzulänglich ist der Terminus „Virtuoso" interpretiert, mit dem Sh. sein Menschenideal bezeichnet. Das Wort ist doch nicht nur aus einer wunderlichen Laune gewählt, sondern aus dem Sprachgebrauch jener Zeit wohl zu begreifen. Es gehört der preziösen Sprechweise der romanischen „Gesellschaft" an, mit der Sh. durch lange Reisen wohl vertraut war und bezeichnet nicht technische Geschicklichkeit (noch Lessing wendet sich in der Hamb. Dr. gegen die Uebersetzung „Wunder"), sondern überlegene Beherrschung von Kunst und Wissenschaft, zugleich wirkt der Renaissancebegriff der virtu (Lesage braucht es sogar im Sinne von vertueux). Bayle (Dict.) nennt Boccaccio „un ornement de son siècle, un bel esprit, une belle plume, un virtuoso." Daraus begreifen wir die Definition, die Sh. in den Miscellaneous Reflections (Bd. III, S. 156 der Ausgabe von 1732) von den „Virtuosi or refined Wits" („schönen Geister" deutsche Ausg. 1779) gibt: es sind „die wahren feinen Gentlemen, die Liebhaber von Kunst und Geist; solche, die die Welt gesehen und sich von den Sitten und Gebräuchen der verschiedenen Nationen von Europa unterrichtet haben . . . die Architektur, Skulptur, Malerey, Musik und ihren Geschmack in Poesie, Gelehrsamkeit, Sprachen und Konversation beobachtet haben." Nicht nur eint sich hier, wie W. richtig betont, Aesthetisches und Ethisches in dem auf die Person übertragenen zentralen Gedanken der Harmonie, sondern es verschmilzt das Lebensideal des vornehmen englischen Landlords mit dem Ehrgeiz des weltkundigen Kavaliers und dem nicht minder exklusiven und aristokratischen Ideal des humanistischen Gelehrten.

Die sonst löbliche Knappheit im Zitieren brauchte sich nicht auf den bibliographischen Anhang auszudehnen. Neben Hettner konnte Haym, neben Walzel Minor (Schiller) mit Namen genannt werden. Ganz übersehen hat W. scheinbar die wertvollen Artikel von Troeltsch in der Realenzyklopädie für protestantische Theologie und, was wichtiger und sonderbarer ist, die jüngste, erschöpfende Veröffentlichung der Sh-Papers: The Life, unpublished letters and philosophical Regimen of Anthony Earl of Sh. Edited by B. Rand, London 1900. Besonders interessant ist das intime Tagebuch „Ἀσκήματα", Homilien zur sittlichen Selbsterziehung über Sentenzen meist des Epiktet. Hier zeigt sich, wie sehr die Pose des skeptisch kühlen, stets auf Distanz bedachten Lords ein im Grunde inbrünstig religiöses Empfinden maskieren muss. Die humanistische, von christlichem Einschlag wieder befreite Erneuerung des stoischen Persönlichkeitsideals, wie es uns Dilthey entwickelt hat, vereint sich hier mit der grübelnden Selbstbeobachtung eines Pascal, und wenn die Form an Erasmus gemahnt, so ist doch der Geist mehr den Bekenntnissen methodistischer Frömmigkeit und Askese verwandt. Manche Fragen des angeblichen Indifferentisten lassen glauben, dass seine für den Druck bestimmten Werke uns heute vor allem darum unlebendig vorkommen, weil er sein Bestes aus guter Erziehung verschwieg.

Frischeisen-Köhlers Ausgabe (die ich erst nachträglich kennen gelernt habe) ist noch durch den „Brief über den Enthusiasmus", in dem sich Sh.s freie und überlegene Gesinnung mit polemischer Unmittelbarkeit ausdrückt, vermehrt. Die Einleitung gibt mit weitem Blick eine Uebersicht über die geistigen Strömungen, die sich in dieser Philosophie trafen. Besonders den Einfluss G. Brunos betont er, Dilthey folgend, sehr energisch. Ist hier F.-K. seinem Rivalen überlegen, so muss doch ein genauerer Vergleich der Uebersetzungen zur Bevorzugung Wollfs führen. Beide schreiben ein elegantes und dem Ton Sh.s glücklich angepasstes Deutsch, aber F.-K. fehlt offenbar die intime Kenntnis der englischen Umgangssprache. Auch drückt er selbst sein Bedauern darüber aus, dass ihm zu einer sprachlichen Revision die Zeit gefehlt hat. Besonders in der ersten Hälfte der „Moralisten" spürt

man das. Gleich der erste Satz hat einen Konstruktionsfehler. Im Untertitel „a recital of certain conversations" übersetzt W. richtig „einige Gespräche", F.-K. papieren „gewisse". Den Sinn einer ganzen Partie auf S. 63 verfehlt er durch ein Missverständnis. Es ist die Rede von Leuten, die die Religion schützen, as bullies do with her mistress, wie brutale Liebhaber ihre Geliebte (Wollf übersetzt „wie ein Renommist sein Mädchen", bully hat heute vor allem die Bedeutung „Zuhälter"). F.-K. sagt „wie ein polternder Diener seine Herrin" und macht entsprechend nachher aus einer „natural mistress" eine „ehrliche Herrin". Oder man prüfe S. 64, Z. 5, S. 68, Z. 6, S. 167, Z. 2; die Beispiele für solche allzufreien Uebersetzungen liessen sich mehren. Im ganzen sind beide Bücher mit Dank zu begrüssen.

Bonn a. Rh. Fritz Ohmann.

Münsterberg, Hugo. Philosophie der Werte. Grundzüge einer Weltanschauung. Leipzig, Joh. Ambr. Barth. 1908. (VIII u. 486 S.)

Inmitten der Versuche, die Grundbegriffe für die Philosophie im Sinne einer Wissenschaft von den allgemeingültigen Werten eindeutig zu fixieren, erhebt sich als das kühne Unternehmen eines vollendeten, alle Gebiete der Philosophie umfassenden Wertsystems Münsterbergs Philosophie der Werte. Den Verfasser befähigt zu solchem Werk eine ungewöhnliche Energie des Denkens, vermöge deren er seine Grundgedanken — die am meisten mit denjenigen Fichtes verwandt sind — allenthalben bis ins Detail konsequent durchzuführen imstande ist, gepaart mit einer ausgebreiteten Bildung, welche ihr Material durchweg geistvoll verarbeitet und zu den eigenen Ideen in innere Beziehung gesetzt hat. Sachlich aber kann wohl das Gelingen dieses Systems der Werte am ehesten aus seiner charakteristischen Grundlage erklärt werden, durch die es sich auch von jenen unbedingte Werte anerkennenden Bestrebungen unterscheidet: durch den Begriff des unmittelbaren Erlebnisses. Allerdings darf man nie aus dem Auge verlieren — in der eindringlichen und umsichtigen Darstellung selbst ist dafür gesorgt, dass dies unmöglich ist —, was M. darunter versteht und es nicht mit etwas verwechseln, was der gewohnten Auffassung nahe liegt. Nicht eine Welt von Naturdingen nämlich und von beseelten Körpern, denen ich als ein beseeltes Ding gleichgeordnet bin, wird mir durch das wirkliche Erlebnis gegeben, auch sind nicht etwa, wie es eine künstliche Introjektion verlangt, unsere Empfindungen das unmittelbar Wirkliche, sondern uns erleben wir unmittelbar als stellungnehmende, wollende und fühlende Subjekte, die Objekte aber als Mittel und Zwecke, als Gegenstände lebendigen Interesses des stellungnehmenden Ich. So muss die Auffassung des Subjekts als eines passiven Zuschauers, der Dinge als rein theoretischer Gebilde, und auch die Scheidung in Physisches und Psychisches als sekundär gelten; und infolgedessen besteht die Schwierigkeit, wie sich mit einer wertfreien Wirklichkeit die Werte verbinden sollen, für den Standpunkt des wirklichen unmittelbaren Erlebnisses nicht: in ihm sind die unbedingten Werte bereits, gewissermassen als Vorstufen, angelegt, welche nur der Entwicklung bedürfen. Von hier aus versteht man sogleich eine wichtige Einteilung, welche für alle Wertarten gilt: in die schon unmittelbar in der Lebenswirklichkeit enthaltenen Lebenswerte und die durch zielbewusste Arbeit geschaffenen Fortführungen jener, die Kulturwerte. Durch diese Trennung wird zugleich für die sonst vernachlässigten Lebenswerte ein freierer Spielraum geschaffen, der erst die ihnen gebührende Entfaltung erlaubt.

Allein so ganz selbstverständlich ist für M. der Uebergang vom Erlebnis zu unbedingten objektiven oder allgemeingültigen Werten — und nur um solche handelt es sich — doch nicht. Das Erlebnis des Einzelnen ist zwar von Werten durchtränkt, aber an sich zunächst nur subjektiv und kennt nur bedingte, relative Werte. Und sehr verbreitete Lehren der modernen Philosophie bleiben gerade bei der Subjektivität stehen und leugnen unbedingte Werte. So gilt es, diese erst einmal zu sichern, und dies geschieht durch das bekannte Argument, dass der unbedingte Werte

Leugnende, indem er seiner Leugnung selbst unbedingten Wert zuschreibt, solche Werte notwendig voraussetzt, dass der Zweifel an diesen Werten somit sich selbst vernichtet. Indessen auch jetzt noch bleibt es ein schwieriges Problem, wie das subjektive Erlebnis zu objektiven Werten gelange. Worauf es aber für M. bei der — von ihm nicht ganz durchsichtig dargestellten — Lösung dieses Problems ankommt, lässt sich vielleicht so zeigen: Alles Erlebnis ist ein Stellungnehmen oder Wollen; daher ist auch das Erlebnis der unbedingten Werte Wollen. Wäre aber mit jedem Wollen, wie man gewöhnlich annimmt, eine notwendige Beziehung zu Lust und Unlust des Individuums verbunden, so würden die Werte sogleich wieder in das Gebiet der Subjektivität und Relativität hinabgezogen werden. Können wir nun ohne jede Rücksicht auf Lust und Unlust wollen? Um dies aufzuklären, knüpft M. u. a. an die physiologisch-psychologische Theorie von James und Lange an; dies ist freilich bedenklich nicht nur weil jene Theorie umstritten ist, sondern vor allem, weil die naturwissenschaftliche Psychologie mit Recht, und gerade auf M.s Standpunkt, als ungeeignetste Grundlage der Wertlehre gilt. Das Ergebnis aber ist dieses: Unser Wollen sei nicht nur bei den absoluten Werten, sondern überhaupt niemals auf Lust an sich gerichtet, vielmehr auf die Verwirklichung des Gewollten. Lust drückt als blosse Begleiterscheinung der Befriedigung, die durch die Verwirklichung entspringt, lediglich die Beziehung des Reizes zum Subjekt aus; sie kann fehlen, ohne dass Wille und Willensbefriedigung unmöglich wird. Und eben die Aufhebung der Beziehung auf Lust und Unlust liegt beim Wollen der absoluten Werte vor. Damit ist nun der Weg zu den entscheidenden Schlüssen frei. Es war bereits erwiesen, dass wir absolute Werte wollen müssen; andernfalls würde sich all unser Denken und Streben in Sinnlosigkeit und in ein Chaos verwandeln. Der Sinn des Wollens der absoluten Werte ist daher allgemein negativ bezeichnet durch das Hinausgehen über das Chaotische, Subjektive, positiv durch die Forderung, dass es eine unabhängige allgemeingültige „Welt“ gebe. Dasselbe besagt, dass die Erlebnisinhalte sich selbst behaupten müssen, dass neue Erlebnisse nicht mit den vorhergehenden Unzusammenhängendes bringen, sondern dass alle Erlebnisse sich als in gewissem Sinne „identisch“ untereinander erweisen. (Man vergleiche hierzu Kants Synthesis der Rekognition und allgemein seine Lehre von der Identität des Bewusstseins als Voraussetzung jeder Erkenntnis.) Ebenso verlangt aber auch das reine Wollen Identität, denn es zielt auf Verwirklichung; Verwirklichung aber ist nur vorhanden, wenn inhaltliche Identität zwischen dem Erreichten und dem Gewollten besteht. Das Wollen der Werte ist somit Weltbejahung oder Wollen der Identität zwischen den Erlebnissen oder ihre Selbstbehauptung und Selbstverwirklichung; die Identität ist das schlechthin Wertvolle. Hiermit ist die für M. charakteristische Verbindung des reinen Werts einerseits mit dem logischen Moment der Identität, anderseits aber vor allem mit dem Wollen und dem Erlebnis und dadurch mit dem Ich und der Welt erreicht. So hat denn auch eine Polemik M.'s gegen den Wert als Sollen nicht sowohl das Ziel, den Wert in seinem reinen „Gelten“ hinzustellen, als vielmehr, ihn im wollenden Ich zu verankern. — Mit der allgemeinen Weltbejahung oder dem Wert schlechthin ist zugleich jede besondere Identitätssetzung, d. h. jeder Einzelwert gewollt. Durch Aufsuchen der verschiedenen Arten von Identitätsbeziehungen im Reiche der Erlebnisse findet man sogleich vier Gruppen. Erstens nämlich wollen wir die Identität jedes Teils der wechselnden Erlebnisse mit sich selbst: Erhaltungswerte; zweitens die Übereinstimmung der verschiedenen Teile untereinander: Wert der Übereinstimmung; drittens die Identität eines jeden auch in seinem Anderswerden; Wert der Selbstbetätigung. Die Forderung der Selbstbehauptung = Identität der Erlebnisse verlangt aber ferner in ihrer letzten Konsequenz, dass auch diese drei Werte wiederum letzthin miteinander in eins gesetzt werden: Wert der Vollendung. Innerhalb dieser Gruppen gilt jedesmal die Grundeinteilung in naive oder

Lebenswerte und in Kulturwerte. Jede der nunmehr vorhandenen acht Klassen aber teilt sich wieder in je drei Teile dadurch, dass Erlebnisse der Aussenwelt, Mitwelt und Innenwelt geschieden werden. Die Ableitung und Untersuchung der so entstehenden 24 Werte im einzelnen, die Aufweisung ihrer Beziehungen zueinander, die Verteidigung ihrer Stellung im Reich der Werte gegenüber anderen Lehren und ihre positive Rechtfertigung ist nun erst die eigentliche Aufgabe der „Philosophie der Werte", und gerade in diesem Hauptteil kommen alle Vorzüge der M.'schen Darstellung glänzend zur Entfaltung.

Die erste Gruppe — auch als logische Werte bezeichnet — enthält als Lebenswerte die Werte des Daseins. Im Gegensatz zu den vorüberrauschenden subjektiven Erlebnissen ist der Erlebnisinhalt wertvoll als daseiend nur wenn er in neuen Erlebnissen immer wiedergefunden wird. Dazu genügt aber nicht die Wiederkehr (Identität) im Erlebnis des Einzelnen, sondern erstens in der Aussenwelt muss ein Ding als möglicher Gegenstand für jedes denkende Subjekt gedacht und so eine Identität zwischen dem von mir und anderen Erlebten gefordert werden. Erst unter diesem letzteren Gesichtspunkt gelangen wir auch zum absoluten Raum und zur absoluten Zeit. Umgekehrt wird zweitens der Daseinswert der Mitwelt durch die — zeitlose — Identität der Stellungnahme zu jedem möglichen Objekt garantiert (Hilfsmittel dazu Sprache und Begriffe). Diese Bezugnahme von Dingen und Wesen aufeinander bedeute aber keinen Zirkel, weil Dinge und Wesen sich im unmittelbaren Erlebnis stets zusammenfinden und bei den Daseinswerten am Erlebnis allererst Aussenwelt, Mitwelt und Innenwelt geschieden und fixiert werden. Allgemein muss ja das Erlebnis oder die Erfahrung für die Scheidung und Bestimmung der Werte stets herangezogen werden, obwohl die Werte selbst alle Erfahrung überschreiten. Dies gilt denn auch für unsere Innenwelt, die dem Erlebnis nach aus Akten des Stellungnehmens, Bewertens besteht und nun als absoluter Wert überpersönliche Bedeutung, „Dasein", erhält dadurch, dass wir die Bewertung selbst über das einzelne Erlebnis hinaus prinzipiell identisch wiederwollen. So erhalten die Bewertungen Daseinswert und damit ist die Welt der auf einem überpersönlichen Wollen beruhenden Werte gefordert. Hier wie an analoger Stelle bei den Kulturwerten der Erhaltung trifft die Untersuchung — vom Standpunkt der Systematik wohl nicht ganz passend — mit der Grundlegung zusammen. — Die Kulturwerte der Selbsterhaltung der Welt, (Zusammenhangswerte) sind Natur, Geschichte, Vernunft. Die bewusste Schöpfung der Identität geht in den Naturwissenschaften, die naive Ablösung des Dings zu Ende führend — auch die Psychologie wird als strenge Naturwissenschaft bestimmt — darauf aus, die Welt der Dinge so umzuarbeiten, dass sie prinzipiell alle Zeit mit sich identisch gedacht werden kann, dass die Dinge also durch alle Zeiten als sich selbst erhaltend betrachtet werden. Damit weist M. der Naturwissenschaft die Aufgabe zu, den Naturverlauf als einmaligen Zusammenhang darzustellen, in welchem alles Folgende durch identische Erhaltung und im letzten Grunde nicht durch Kausalität mit einem Vorhergehenden zusammenhängt. In sehr interessanter, wenn auch vielfach anfechtbarer Beweisführung, wendet sich M. hier, wie dann auch beim Wert der Geschichte, gegen die Windelband-Rickert'schen Lehren über das Verhältnis von Geschichte und Naturwissenschaft, indem er alle Gesetze nur als Hilfsmittel für den Zweck der Bestimmung des einmaligen Naturverlaufs anerkennen will. Die Geschichte hingegen soll sich wesentlich durch ihr Material, die wollenden Wesen, von der Natur unterscheiden; die Geschichtswissenschaft hat Willensidentitäten herauszuarbeiten, nach einem Zusammenhang aller Wesen durch diese Identitäten zu streben. Konsequent von dem voluntaristischen Erlebnisstandpunkt, aber im paradoxen Gegensatz zur tatsächlichen Geschichtswissenschaft folgt hieraus, dass die Geschichte nur von zeitlosen Wirklichkeiten handelt, nämlich von freiwollenden Wesen, und dass es keine historische Kausalität gibt.

Der letzte logische Kulturwert ist die Vernunft, als identischer Zusammenhang der Bewertungen; streng genommen bedeutet er nichts anderes als die vierte Gruppe, die metaphysischen Werte. Hier werden vor allem der logische Zusammenhang der Wertgebiete und besonders Probleme der Urteils- und Schlusslehre, immer mit Betonung des Identitätsmoments, ins Auge gefasst. Die Mathematik als System der identischen Zusammenhänge, die sich aus Raum, Zeit und Zahl als „Hilfsakten" der Daseinsbewertungen ergeben, wird etwas kurz gestreift; auch die Begriffe gelten als Hilfsakte der Bewertung, und ihre Zusammenhänge werden der Logik zugewiesen, die so in Parallelismus zur Mathematik tritt, während die Lehre von den Bejahungen, d. h. Bewertungen selbst, als Dialektik neben Ethik und Aesthetik steht.

Beim Uebergang zu den Uebereinstimmungs- (oder a potiori ästhetischen) Werten muss man sich vergegenwärtigen, dass die Natur zwar durch Wertwollen gesetzt und ihre Identität wertvoll ist, dass ihr Wert aber gerade darauf beruht, dass es in ihr keine Werte gibt. Die ästhetische Betrachtung dagegen kehrt zunächst wieder zum unmittelbaren Erlebnis zurück, sie darf physisch und psychisch Daseiendes weder in ihrem Ausgangspunkt kennen, noch zu ihm fortschreiten. Man darf sich nach M. durch keine psychologische Theorie und nicht durch den Vorwurf des Animismus beirren lassen, dass so für das ästhetische Erleben Aussenwelt, Mitwelt und Innenwelt etwas „Wollendes" sind, das wir nacherleben. Der ästhetische Wert aber ist jedesmal Uebereinstimmung in einer Mannigfaltigkeit des Wollens, indem ein Wollen das andere unterstützt und so ein einheitliches Wollen sich in aller Mannigfaltigkeit manifestiert. In diesem Sinne wird der erste der ästhetischen Lebenswerte (Einheitswerte), die Harmonie oder Naturschönheit, behandelt. Man muss hier die schönen Ausführungen in dem Werk selbst nachlesen, um das „Wollen" im Aesthetischen zu verstehen; sachlich wird die Theorie der Einfühlung gewissermassen umgekehrt und übrigens die Lehre von der willenlosen Betrachtung doch als ein Moment mit aufgenommen. Der zweite dieser Werte ist die Liebe, der dritte das Glück; die Uebereinstimmung der Wollungen leuchtet bei ihnen leicht ein. Sehr wertvolle Winke für ethische Fragen werden hierbei u. a. gegeben: Werte, deren Ablehnung als ethische sie sonst überhaupt als Werte in Frage zu stellen scheint, können zwar nicht als ethische, aber doch als selbständige Werte anerkannt werden — ein Vorzug des Reichtums an Wertarten, insbesondere der Berücksichtigung der Lebenswerte —. Die ästhetischen Kulturwerte (Schönheitswerte) gliedern sich nach dem dreifachen Gesichtspunkt in bildende Kunst, Dichtkunst, Musik. Die gedankenreichen Ausführungen über diese und die Harmonie bilden trotz des kühnen Voluntarismus und auch mancher Einzelheiten, die nicht auf allgemeine Zustimmung rechnen können, einen höchst anregenden Abriss der Aesthetik, wobei immer der Zusammenhang mit den Prinzipien des M.schen Systems bewahrt bleibt. Beispiel hierfür die feinsinnige Betrachtung über die „Unwirklichkeit" des Kunstwerks.

Bei der folgenden Gruppe, den Werten der Selbstbetätigung, handelt es sich um einen ganz neuen Gesichtspunkt gegenüber den bisherigen: um Entwicklung und Tat, um Uebergänge von Einem zum Andern, welche dann wertvoll sind, wenn das Andere, Erreichte, die gewollte Verwirklichung des Ersten ist. Nach dem gegebenen Schema muss sich innerhalb der Lebenswerte (Entwicklungsw.) zunächst die Aussenwelt entwickeln (Wachstum): die „Natur" entwickle sich, und zwar in solcher Richtung, dass sie dem Willen des Menschen dient. Diese Betrachtungsweise wird streng von der naturwissenschaftlichen getrennt, der Vitalismus als Vermischung beider Gesichtspunkte abgelehnt. Der zweite Entwicklungswert, der Fortschritt, verlangt Gemeinsamkeit des Wollens jeder Menschenvereinigung. Ursprünglich ein formaler Wert, der auch dem sonst als wertlos Angesehenen zukommt, — „die Bewegung zum Ziele hin ist das einzig Wertvolle" — wird er dann wiederum auf ein Ziel

bezogen, dessen Wollen für uns schlechthin wertvoll ist: auf die reine Bewertung. Es ist unmöglich, in wenigen Worten die Grundgedanken all dieser für eine Philosophie der Kultur höchst wichtigen, aber verwickelten Probleme, insbesondere die Untersuchung über den Begriff der Entwicklung, ohne Gefahr von Missverständnissen zu charakterisieren; darum sei hinsichtlich des dritten Lebenswertes, der Selbstentwicklung, nur wieder die Abgrenzung gegen den Sittlichkeitswert hervorgehoben: die „schöne Seele“ hat Entwicklungswert und kann so einen äusserst hohen Wert besitzen, aber keinen ethischen Wert i. str. S., keinen Leistungswert. Den Leistungswerten nämlich als Kulturwerten ist die Zielbewusstheit ihrer Träger eigentümlich; so ist die Wirtschaft, welche die freie nichtkausale Naturentwicklung ihrem wahren Sinne nach verwirklicht, die zielbewusste Selbstbetätigung der Aussenwelt. (Die Begründung dieses sonst als materialistisch verworfenen Wertes ist von besonderem Interesse.) So ist das Recht die zielbewusst die Verwirklichung des Gemeinschaftswillens sichernde Ordnung, deren absoluter Wert in der Identität des Wollens der Gemeinschaft mit der Tat liegt. So ist endlich der Leistungswert der Innenwelt, die Sittlichkeit, die zielbewusste Selbstbetätigung. Identität besteht hier zwischen gewollter und ausgeführter Handlung. Wertvoll aber wird nun die Persönlichkeit selbst, die durch die Tat ihr Wollen und damit sich selbst verwirklicht. Hier zeigen M.s Lehren in der Sache starke Verwandtschaft mit Kants Ethik (Verknüpfung der Allgemeingültigkeit mit der Würde der Persönlichkeit; Autonomie); hier ist auch die einzige Stelle, an der ein Sollen anerkannt wird: du sollst die Handlung ausführen, die du wirklich willst, d. h. die durch das überpersönliche Wollen vorgeschrieben wird (Selbsttreue). Beachtenswert ist endlich wieder die Untersuchung über das Verhältnis des Entwicklungswertes zum ethischen Wert; erst hier werden übrigens die zunächst sehr befremdenden Ausführungen der Grundlegung über das Sollen und die Sittlichkeit (S. 55 ff.) verständlich und annehmbarer.

Drei Welten der Werte sind so gewonnen, gleichberechtigt als Entwicklungen desselben Urstoffes des Erlebnisses, und für das individuelle Bewusstsein als überpersönliche Werte schlechthin gegeben. Aber nur eine Welt, die das Wahre, Gute und Schöne in sich identisch gesetzt enthält, ist absolut wertvoll. Den dieser Forderung entsprechenden abschliessenden Wert gibt als Lebenswert die Religion (Schöpfung, Offenbarung, Erlösung), indem sie durch Ueberzeugung eine Welt „verwirklicht“, die über die Erfahrung hinausgeht; als bewusst vermittels begrifflicher Arbeit geschaffene „Grundwerte“ (Weltall, Menschheit, Ueber-Ich) die Philosophie durch Zurückgehen zu den Voraussetzungen der Erfahrung. Das letzte Ziel der Philosophie ist stets der Ausgleich des Konflikts der Werte. Auch hier wird das in den Grundlagen des Werks Vorgezeichnete konsequent zu Ende geführt und zugleich vielfach erhellt; es ensteht so eine optimistische Metaphysik des Allwillens. Die Aporien solcher Metaphysik: Verhältnis der geteilten Welt zum All-Einen, Möglichkeit der Erkenntnis des Metaphysischen — das wir nicht theoretisch erkennen, sondern nur durch Ueberzeugung „verwirklichen“ sollen usw. werden zwar zu beseitigen versucht, aber kaum mit besserem Erfolg als in den grossen metaphysischen Systemen des deutschen Idealismus.

Eine allgemeine Kritik könnte ebenso wie eine alles Wesentliche erschöpfende Inhaltsangabe nur in viel ausführlicherer Darstellung gegeben werden. Sie würde vor allem die Vieldeutigkeit der Termini „Erlebnis“, „Wollen“ und „Wirklichkeit“, welche zwecks Wiedergabe des Systems möglichst verdeckt werden musste, zu beleuchten und die Zuständigkeit der angewendeten Methode der Reflexion auf das Erlebnis für die Wertlehre zu prüfen haben. Die hervorragende Bedeutung des Werks kann jedoch selbst durch fundamentale Einwände nicht in Frage gestellt werden. Der Philosophie als Wissenschaft gibt es die reichsten Anregungen, indem es die Probleme der gesamten Philosophie unter einer neuen Perspektive

zeigt, der Philosophie als Weisheitslehre aber eine Weltanschauung, die geeignet ist, auf die höchsten Ziele der Menschheit gerichtete Willenskräfte zu erwecken.

Berlin-Friedenau. Heinrich Levy.

Radbruch, Gustav. Einführung in die Rechtswissenschaft. Verlag von Quelle und Meyer, Leipzig. (135 S.)

Nicht den Entwurf einer „allgemeinen Rechtslehre", sondern eine Darstellung der philosophisch-politischen Grundgedanken des Rechtes, einer „juristischen Prinzipienlehre" hat sich der geistreiche Verfasser in der vorliegenden, der Sammlung „Wissenschaft und Bildung" eingefügten Schrift zur Aufgabe gesetzt. Diese enge Verbindung mit den allgemeinen Fragen der Lebensanschauung sowie die historische Tendenz der Darstellung sind der gestellten Aufgabe in vorzüglicher Weise gerecht geworden und befriedigen ebenso wohl die spezifischen Bedürfnisse des Historikers wie die des Philosophen. Als grundlegend für die Darstellung erweisst sich aber der Gegensatz der individualistischen und der überindividualistischen Staats- und Rechtsauffassung. Hebt es Radbruch auch selbst hervor, die entscheidende Anregung in dieser grundlegenden Frage der Rechtsphilosophie von Emil Lask zu verdanken, so hat doch erst unter seiner Hand diese feinsinnige Auffassung Leben und Farbe angenommen. Wie eine mächtige Klammer umspannt nun der Gegensatz der individualistischen und der überindividualistischen Denkweise alle Gebiete des juristischen Denkens: das Staatsrecht, das Privatrecht, Strafrecht, Völkerrecht usw. Nach jener erscheinen uns Recht und Staat als blosse Mittel im Dienste der Individualität, nicht sowohl im Dienste der materiellen Wohlfahrt der einzelnen, der „allgemeinen Glückseligkeit", wie man es oft dargestellt hat, als vielmehr im Dienst ihrer kulturellen Bestimmung. Nach dieser wird dem Staat wie dem Recht die Bedeutung eines selbständigen Eigenwertes zugewiesen und ist es die sittliche Bestimmung des Einzelnen, sich harmonisch dem Wertleben der Gesamtheit einzuordnen. Jede der beiden Auffassungen denkt sich daher das Staatsideal unter einem Bilde: die überindividualistische unter demjenigen eines Organismus, die individualistische unter dem eines allgemeinen Gesellschaftsvertrages. Jene verweist das Recht der Gesetzgebung an die „inneren, stillwirkenden Kräfte" des Gesamtlebens und der Geschichte, diese erkennt in ihr im wesentlichen die bewusst schöpferische, verstandesmässige Tätigkeit des einzelnen. So gefasst hat der Gegensatz der individualistischen und der überindividualistischen Staats- und Rechtsauffassung nicht nur eine systematische, sondern auch eine historische Bedeutung. Denn der überindividualistischen Auffassung des germanischen Rechtes trat um 1500 das römische Recht mit seiner individualistischen Auffassung entgegen, und ebendieser Gegensatz gibt auch dem heutigen deutschen Privatrecht das ihm eigentümliche Gepräge. Dem rein romanistisch-liberal gedachten Entwurf des B. G. B. waren nämlich zwei Klassen von Gegnern erwachsen: die Germanisten und die Sozialisten, beide, wenn auch aus sehr verschiedenen Gründen gewillt, der Freiheit der einzelnen engere Grenzen zu ziehen. So können wir den Geist des B. G. B. kurz in die Formel zusammenfassen: römisch-rechtliche Grundgedanken, deutschrechtlich modifiziert oder auch: liberale Grundgedanken, sozial modifiziert. Auf dem Gebiete des Strafrechts führt aber eben derselbe Gegensatz der Staats- und Rechtsanschauungen zu dem Gegensatz der Vergeltungs- und der Sicherungs- oder Besserungslehre. Jenes war die strafrechtliche Auffassung Kants und Hegels, auf den Boden dieser hat sich die heutige juristische Wissenschaft vornehmlich zurückgezogen, ohne damit doch in der Praxis den Vergeltungsgedanken zu überwinden. Denn wie der schöne Aufsatz von Kitz „der Vorentwurf zu einem neuen Strafgesetzbuch und das Problem der Willensfreiheit" (Internationale Wochenschrift Bd. IV, S. 177) gezeigt hat, tritt der vergeltende Charakter der Strafe sogar in dem neuen Entwurf noch schärfer hervor als in unserem jetzigen Strafgesetzbuche. Unter diesem Gesichtspunkt erscheint mir daher auch der

Versuch Radbruchs, unter Berufung auf den Namen Kants das Dilemma von Naturnotwendigkeit und sittlicher Verantwortlichkeit zu lösen und den Vergeltungsgedanken aus der Rechtssprechung herauszudrängen (S. 53 ff.), misslungen. Dann unterliegt das Verbrechen als Objekt der wissenschaftlichen Forschung genau so wie jede Tatsache der Aussenwelt und des Innenlebens auch der allgemeinen Gesetzlichkeit, so hat doch gerade die kantische Auffassung dem Richter, zwar nicht als Gelehrten, wohl aber als wertendem Menschen das Recht gegeben, sich von der nur in theoretischer Hinsicht allgemeingültigen Kausalvorstellung zu emanzipieren und dem „kategorischen Imperativ“ des Strafrechtes zu folgen. Damit mag zugleich noch eine Bemerkung über die Umzeichnung der Rechtsphilosophie Kants in Radbruchs Darstellung eingeschoben werden. Radbruch hat an den Namen Kants mehrfach erinnert, so S. 15, 50, 52, 57 f. u. a. An allen diesen Stellen wird Kant als ein Vertreter der überindividualistischen Richtung in Anspruch genommen. Wie mir scheint, doch nicht mit Recht. Denn dass Kants rechtsphilosophische Anschauungen unter dem offensichtlichen Einfluss Montesquieus und Rousseaus zunächst einen entschieden individualistischen Charakter tragen — man denke nur an Kants Auffassung von Familie und Ehe — ist kein Zweifel. Was daher bei Kant zunächst als überindividualistisch erscheint, bezieht sich vornehmlich auf das Strafrecht. Aber auch hier ist der Standpunkt Kants weniger überindividualistisch als überempirisch, womit wir sagen wollen: nicht die überindividuellen Wesenheiten der Völker, auch nicht einmal der Menschheit, sondern das intelligible Substrat der Menschheit, der homo noumenon, ist die Stelle, die Kant sich ausersehen hat, um daran die strafrechtliche Theorie des jus talionis zu heften. So gefasst liegt es sehr wohl in der Möglichkeit des transzendentalen Gesichtspunktes Kants, die ideale Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit der sittlichen Werte und so auch des Vergeltungsgedankens mit einer rein individualistischen Staats- und Rechtsauffassung zu verbinden, und für eben diese Verbindung dient Kants Rechtsphilosophie selber als sprechendes Zeugnis.

Allein der schönen Darstellung Radbruchs können auch diese besonderen Bemerkungen das ihr eigentümliche Gegräge des historisch und philosophisch wohl Fundierten nicht nehmen. Welche Stellen wir auch aufschlagen mögen, immer wird nicht nur der Laie, sondern auch der mit diesen Fragen Vertraute eine Fülle neuer Anregungen, glücklicher Perspektiven, tiefliegender Ideen erhalten. Mit festem Fuss steht der Verf. auf dem Boden des realen Lebens. Und doch, wie ist es ihm gelungen, das geistige Prinzip in dem wandelbaren Fluss des geschichtlichen Geschehens überall herauszuheben, auf dem staatlichen Gebiet nicht minder als auf dem des engeren Rechtslebens, in der Darstellung der preussischen und der Reichsverfassung, oder in der Entwicklung des Strafprozesses oder in der Umbildung des Geschwornenamtes. So mag es hier zum Schluss genügen, unseren Leserkreis noch einmal besonders auf die Bedeutung des kleinen Werkes hinzuweisen. Denn es wird allen, denen solche Fragen am Herzen liegen, ein Doppeltes bieten: eine Fülle an theoretischer Belehrung und einen zweifellosen ästhetischen Genuss.

Suhl-Thür. Felix Kuberka.

Goldstein, J. Wandlungen in der Philosophie der Gegenwart. Mit besonderer Berücksichtigung des Problems von Leben und Wissenschaft. Leipzig, W. Klinkhardt. 1911.

Ich habe Gelegenheit gehabt, meine volle Sympathie mit der Grundtendenz des vorliegenden Buches im „Hamburger Fremdenblatt“ auszusprechen. Hier kommt es auf eine wissenschaftliche Auseinandersetzung an.

G. will zeigen, dass die Entwicklung der Philosophie von Descartes über Kant und Hegel bis zum Naturalismus unserer Tage von der rationalistischen Wissenschaftsauffassung bestimmt ist, und dass diese Wissenschaftsauffassung sich heute nicht mehr halten lässt (S. 12). Er schildert danach zuerst den Typus des Rationalismus im weitesten Sinne, unter

Hervorhebung aller wesentlichen Züge etwa nach der „reduktiven Methode" Euckens, von dem G. beeinflusst ist. Die Mathematik gilt dem Rationalismus als Vorbild aller Wissenschaft. Er erstrebt zeitlos gültige Urteile, eine einheitliche Methode für alle Forschung, möglichst wenige Prinzipien. So ist der Rationalismus eine „Gesamthaltung", die das Lebensgefühl in bestimmter Weise beeinflusst, indem sie Freiheit unmöglich macht etc.

Der nächste Abschnitt schildert den „Zusammenbruch des Rationalismus". Die Ausbreitung des geschichtlichen Denkens und unserer historischen Erkenntnisse hat uns das Irrationale vor die Augen gestellt. Ebenso wirkt die Ausbreitung der Technik auf die Entfaltung des irrationalen Elementes hin (diese Ausführungen bei G. sind besonders interessant). Die Absolutheit der geistigen Werte ist aufgehoben und die Naturwissenschaft erkennt die Kompliziertheit der Natur an und hat die Mechanisierung der Lebensprozesse als unmöglich eingesehen. Ja, die Axiome gelten vielfach als Hypothesen. So hat sich das Temperament der Wissenschaft geändert: heute gibt es keine absolute Gewissheit mehr, die Wissenschaft ist ein immer erneutes Wagnis (74).

Als Vertreter der „neuen Bahnen" charakterisiert G. James, Bergson und Eucken. Dass er die beiden ersteren ausführlicher darstellt und dass er Gemeinsamkeiten ihrer Stellung zur Welt mit Euckens Neuidealismus aufweist, darin liegt das Hauptverdienst von G.s Buch, das ihm eine wichtige Rolle in der Entwicklungsreihe der neuen Denkrichtung zuweist. Die neue Metaphysik ist undogmatisch, vor allem zeigt sie uns „eine werdende, in schöpferischer Umgestaltung begriffene Welt", sie hat das starre Absolute, das nach ehernen Gesetzen den Weltinhalt notwendig bestimmt, zerstört; dadurch wird das L e b e n frei gemacht und der Mensch erhält Raum für sein Schaffen. Auf die intuitive Anschauung des Lebens gehen denn auch die genannten Denker zurück, ihnen steht das Leben über dem Begriff, der immer nur etwas Vorläufiges, Relatives ist. James findet durch das Unterbewusste einen Weg zu einer idealistischen Religion, Bergsons Psychologie erreicht einen neuen Zeitbegriff (durée réelle), indem dieser geniale Denker auf das Fliessende, Bewegliche unseres Geistes achten lehrt; so kommt er zur Erfassung, der evolution créatrice, die durch den élan vital fortgetrieben wird. Eucken endlich überwindet durch sein tiefes Geschichtsverständnis den Rationalismus.

Im Ganzen stimme ich dieser Schilderung zu. In meinen Arbeiten über Schelling, E. v. Hartmann und Eucken habe ich von anderen Voraussetzungen her ebenfalls auf eine „Lebensphilosophie" hingewiesen und Leopold Ziegler hat in seinem Buche über den „abendländischen Rationalismus" diese Gesamtanschauung in ähnlicher Weise gezeichnet. G. hätte vielleicht darauf hinweisen sollen, dass an manchen Stellen doch schon vor dem Ende des 19. Jahrhunderts der Rationalismus überwunden ist, so bei Heraklit, in der deutschen Mystik, bei dem Schelling der Freiheitslehre, in der Romantik etc. Die heutige Abwendung vom Rationalismus scheint mir wesentlich auf der Entfaltung des Realismus zu beruhen: unsere Philosophie hat aus ihr den Sinn für die Anschauung des Lebens und für die Erfahrung bekommen, und hat die Spekulation und absolute, deduktive Erkenntnis aufgegeben. Die soziale und technische Entwicklung hat vor allem das Schaffen, die energische Betätigung uns schätzen gelehrt — der Zusammenhang von Theorie und Praxis ist uns besonders deutlich geworden.

Dieses Herauswachsen der neuen Philosophie aus der veränderten Kulturlage ist bei G. zu knapp angedeutet. Auch durch die anderen Geisteswissenschaften geht heute eine ähnliche Bewegung.

Sodann geht mir G. zu weit, wenn er im Relativismus schlechthin eine Ueberwindung des Rationalismus sieht und die „biologische" Bedingtheit des Bewusstseins befürwortet; damit hängt auch die Ueberschätzung von James' Pragmatismus zusammen. G. will alles a priori aufgeben, alle Erkenntnisse scheinen ihm relativ, hypothetisch, vorläufig, zu praktischen Zwecken geeignet zu sein — er neigt stark zu dem pragmatisch-„huma-

nistischen" Wahrheitsbegriff, der Wahrheit und Verwendbarkeit gleichsetzt (S. 93). Zweifellos ist eine Wahrheit verwendbar, wenn sie wahr ist, aber sie ist nicht wahr, weil sie verwendbar ist! Ihre Wahrheit beruht auf Kriterien innerer Art, eben auf dem a priori unserer Vernunft: G. negiert offenbar ganz die von Husserl, Windelband und Rickert ausgehende Bewegung, ebenso wie den erkenntnistheoretischen Neukantianismus. G. stellt das „Leben" als Masstab des Denkens auf (S. 90) — in dieser Allgemeinheit geht das vielleicht zu weit. Denn wissenschaftlich können wir das Leben doch wieder nur in Begriffe fassen — und was ist das Leben? In der Philosophie und in den meisten Geisteswissenschaften liegt der Massstab der Wahrheit in dem Konnex mit der historischen Entwicklung und in unserer Vernunfteinsicht; beides wird getragen von unserer persönlichen Stellungnahme. Damit halten wir das Lebendige fest, fassen es aber konkreter! Vor allem: relativ im Sinne G.s und des Pragmatismus werden unsere Erkenntnisse nicht dabei, sondern typisch (Simmel). Objektivität und Subjektivität sind im Begriffe der personalen oder typischen Wahrheit zur höheren Synthese verschmolzen mit biologischer Bedingtheit hat das nichts zu tun. Wir haben uns gerade durch die Besinnung auf die objektiven, kategorialen Elemente in unserm Denken dem Psychologismus entwunden. G. betont etwas zu sehr das irrationale Leben: Das muss zur Mystik und Gefühlsphilosophie führen, fort von jeder Wissenschaft. Bei Schelling sehen wir von Jugend an die immanente Dialektik zwischen Rationalismus und Mystizismus: endlich siegt dieser. Es hilft nichts; ohne Begriff ist die Anschauung blind, Kant hat die notwendige Synthese aufgewiesen — und wenn wir die ganzen Begriffe als biologisch nur notwendige Hilfsmittel werten, haben wir nichts Festes mehr. So würde ich im Relativismus keine Ueberwindung des Rationalismus sehen können, sondern nur eine andere Einseitigkeit. — Eucken scheint mir denn auch fern von der Anschauung des Pragmatisten James, wenn auch manche Grundzüge ähnlich sind. Es gilt, das Rationale (Begriff) festzuhalten, ihn aber nur aus der Anschauung des vollen Lebens (des Irrationalen) zu gewinnen. Es ist im Grunde der uralte Kampf zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen: jeder muss versuchen, seine Lösung dieses Problems zu geben.

Bei der Frage des Unterbewussten hätte ich einen Hinweis auf E. v. Hartmann gerne gesehen; die langen Zitate hätten vielleicht übersetzt werden sollen, da das Buch sich an weitere Kreise doch auch richtet.

Genug der kritischen Meinungsäusserung: ich habe mich gerade deshalb an dieser Stelle ausführlicher ausgesprochen, weil mir hier einmal bei Gelegenheit meiner Broschüre über Eucken von einem verehrten Herrn Rezensenten vorgeworfen wurde, ich triebe — wie Eucken nach der Meinung des Kritikers — nur „Stimmungsphilosophie". Schon damals hatte ich eine Synthese von Leben und Begriff angestrebt und mich innerlich gerade mit diesem Problem angespannt beschäftigt — daher kenne ich die verschiedenen Möglichkeiten und wollte meine Ansicht nicht zurückhalten.

Dass ich trotzdem das Buch sehr hoch schätze, brauche ich nicht nochmals zu versichern. Es weckt Bewegung und greift mit Glück in die wichtigste Diskussion der gegenwärtigen Philosophie ein. Seiner Grundrichtung wird zweifellos die Zukunft gehören.

Münster i. W. Otto Braun.

Ziegler, Leopold. Das Weltbild Hartmanns. Eine Beurteilung. F. Eckardt, Verlag, Leipzig 1910. (196 S.)

Eine zum Buchumfang angeschwollene Rezension über Hartmanns Philosophie vom Rickert'schen Standpunkte aus: das ist Zieglers neues Opus. Z. ist selbst früher sehr abhängig von Hartmann gewesen und ist dann zu Rickert übergegangen. Von der neu gewonnenen Position aus sucht er Hartmann als unmöglichen Philosophen hinzustellen, und natürlich gelingt ihm das, da man ja von heterogenem Standpunkte aus jedes System

in Grund und Boden vernichten kann — allerdings nur auf dem Papier und eindrucksvoll nur für die Freunde der eigenen Auffassung. Ich habe in meinem Buch über E. v. Hartmann (Frommanns Klassiker XX) mich wesentlich auf die Darstellung konzentriert und die Kritik als Charakteristik hauptsächlich am Schluss gegeben. Z. „beurteilt" fast nur; wer Hartmann also nicht kennt, kann ihn aus seinem Buche nicht kennen lernen. So ergänzt Z. in gewissem Sinne meine Arbeit, die er zweifellos gekannt hat, wenn er sie auch nicht nennt. In manchem stimmen wir sehr überein, so in den Ausführungen über die Abgeschiedenheit Hartmanns von der Welt und ihre Folgen, in der Kennzeichnung H.s als deduktiven Metaphysiker, S. 154: „Es bleibt darnach eine der merkwürdigsten Täuschungen H.s, wenn er glaubt, induktive Metaphysik getrieben zu haben. In Wirklichkeit gibt es bei ihm nur eine genetische Metaphysik, die ihr deduktives Gepräge hinter einem grossartigen Aufwande naturwissenschaftlicher Kenntnisse zu verstecken strebt." In anderen, grundlegenden Auffassungen sind Z. und ich Antipoden, so in der Methodenfrage. Z. bekämpft die induktive Metaphysik, ja, die Induktion überhaupt als für die Philosophie mögliche Methode — ich sehe in einer den anderen Geisteswissenschaften angeähnelter Induktion den einzigen Weg zur philosophischen Erkenntnis. Dass H. ihn gewiesen, scheint mir sein Hauptverdienst, wenn er selbst auch konstruierend seine Induktionen zerstört hat. Die komplizierten Untersuchungen über Induktion, Deduktion und Wahrscheinlichkeit (S. 23—73) kann ich hier nicht im einzelnen besprechen. Der Hauptirrtum Z.s scheint mir darin zu liegen, dass er behauptet, jeder Physiker hielte die Gesetze der Natur für schlechthin allgemeingültig. (S. 62). Das stellt die Wahrheit auf den Kopf — heute werden sogar die sog. „Axiome" als wahrscheinliche Erfahrungssätze angesehen. Im übrigen hat Z. mit seiner Kritik der von Hartmann angewandten Wahrscheinlichkeitsrechnung recht, ebenso wie mit der Forderung, H. hätte eine Theorie der Induktion ausbilden müssen. Im übrigen halte ich es für eine Errungenschaft, dass die Philosophie das Haschen nach einer eigenen, einzigartigen Methode aufgegeben hat und mit den anderen Wissenschaften gute Nachbarschaft hält — mit der absoluten Oberherrschaft der Philosophie im Sinne ihrer Einzigartigkeit scheint es mir seit Hegel doch vorbei zu sein.

Nur zum Ganzen noch einige Worte. Z. hat Geist genug, um seine Beurteilung interessant zu gestalten — seine Schreibweise ist allerdings etwas maniriert, zumal er aus unerfindlichen Gründen die meisten Kommata fortlässt. Aber — ist denn ein solches Buch objektiv eine Förderung der Erkenntnis? Z. will beurteilen, was etwa während 10 Jahren vom Geiste dieses Weltbegriffes in ihm lebendig gewesen war (S. 7) — also eine subjektive Kritik, Literatur wird denn auch nicht berücksichtigt, Z. hält sich offenbar für umsichtig und einsichtig genug, um allein alles Wesentliche zu finden. Hätte sein Buch aber nicht doch an Wert gewonnen, wenn er eine mehr objektive Art der Kritik angewandt hätte? Ich hätte nicht den Mut oder besser, nicht das Selbstgefühl gehabt, eine solche Rezension en gros als Buch vorzulegen.

Münster i. W. Dr. Otto Braun.

Apelt, Metaphysik;
Schmid, Vorlesungen über das Wesen der Philosophie. Neu herausgegeben von R. Otto, Halle bei Hendel.

Die rührige Gruppe von Anhängern der Friesschen Philosophie, die ihren Sammelpunkt in Göttingen hat, ist literarisch ausser mit einer grossen Anzahl eigener Abhandlungen und Schriften auch mit einigen Neudrucken Friesscher Werke hervorgetreten. Diesen schliessen sich nunmehr die beiden oben genannten Publikationen an, welche die Hauptwerke der zwei namhaftesten unmittelbaren Schüler von Fries bringen. Schmids Vorlesungen erschienen zuerst 1836, unmittelbar vor dem frühen Tode ihres Verfassers, Apelts Metaphysik, ebenfalls als letzte Arbeit des Jenaer Philosophen, 1857. Beide stehen im Sinne des Herausgebers insofern in Zu-

sammenhang, als die „Vorlesungen“ zur Einführung in die (schwierigere) Metaphysik dienen können; von dieser selbst nimmt Otto an, dass sie mit ihrer „Geschlossenheit, Stichhaltigkeit, Abrundung und pädagogisch unübertrefflichen Klarheit ein Handbuch, ja geradezu ein Text- und Schulbuch der Kantischen Philosophie“ darstelle.

Man wird bei Neu-Auflagen älterer Werke immer zunächst zu fragen haben, ob sie auch für die Gegenwart ein mehr als bloss historisches Interesse haben. Mit Recht ist neuerdings von verschiedenen Seiten darauf hingewiesen worden, dass gerade in der Philosophie unter gar zu sehr ins Einzelne gehenden historischen Studien die schaffende Arbeit leide, dass man endlich aufhören solle, den Blick immer nur in die Vergangenheit zu richten, statt selbständig weiterzubauen. Dagegen ist aber zu bemerken, dass wenigstens der Rückgang auf Kant ursprünglich aus systematischem nicht aus historischem Interesse erfolgte, und es ist nur folgerichtig, wenn seitdem die Philosophie (mit E. v. Hartmann zu reden) in einen grossen „Repetitionskursus“ eingetreten ist, der über Fichte heute bereits zu Schelling und Hegel fortgeschritten ist. In dieser Bewegung hat nun unseres Erachtens auch die Erneuerung der Friesschen Lehre ihre vollständige Berechtigung, ja mehr als das, sie scheint uns berufen, ein notwendiges und heilsames Gegengewicht gegen die Gefahren eines überspannten metaphysischen Idealismus zu bilden. Regt sich doch der Geist der Romantik und des Mystizismus, der seinerzeit den deutschen Idealismus von der Bahn nüchternen wissenschaftlichen Denkens und auf Vernunft begründeter Weltanschauung abdrängte und den unheilvollen Gegensatz zwischen Philosophie und Naturwissenschaft entstehen liess, auch heute wieder mächtig. Kaum hat sich, dank der Vorarbeit der Neukantianer eine Annäherung zwischen beiden angebahnt, die die Ueberwindung des philosophisch beschränkten aber klaren und folgerichtigen naturwissenschaftlichen Monismus erhoffen liess, und schon stehen wir aufs neue vor der Möglichkeit, dass entweder die Naturwissenschaft wie ehemals in eine unfruchtbare spekulative Richtung mit hineingerissen wird (Neovitalismus!), oder dass die Philosophie ihren Einfluss auf die Entwickelung einer wissenschaftlich begründeten Weltansicht wieder einbüsst. Wer also glaubt, dass wir bei Kant nicht einfach stehen bleiben können, dass die Kantische Lehre irgendwie fortgebildet werden muss, der sollte nicht versäumen zu prüfen, was die besonnenen und streng kritisch denkenden Nachfolger des Meisters, an deren Spitze unbestreitbar Fries steht, in dieser Hinsicht geleistet haben, ehe er den Lockrufen moderner Schwarmgeister folgt.

Sehr zu bedauern ist unter diesen Umständen, dass aus der sehr natürlichen Auseinandersetzung zwischen der Fries-Schule und dem Neukantianismus sich allmählich eine Gegnerschaft herausgebildet hat. Die Zeitlage fordert gebieterisch, dass alle, die selbst an den Grundsätzen des Kritizismus festhalten und den Kantischen Geist in allen Gebieten der Wissenschaft und des Lebens zur Geltung bringen möchten, geschlossen gegen die gemeinsamen Feinde stehen, den Positivismus einerseits, den Mystizismus andrerseits, und ihre Kräfte nicht in inneren Streitigkeiten verbrauchen, bei denen es sich teilweise nur um Missverständnisse handelt. Ich kann nicht finden, dass z. B. zwischen dem, was Fries die Methode der Selbstbeobachtung (innere Erfahrung) nennt, und der transzendentalen ein absoluter Gegensatz bestände. Der sogenannte Psychologismus von Fries ist doch ganz verschieden von demjenigen, was heute in der Logik so genannt wird, und läuft wesentlich auf die Behauptung hinaus, dass wir die apriorischen Elemente der Erkenntnis nur konstatieren, nicht deduzieren können. Die besondere Art dieses Konstatierens hat aber mit den empirischen Methoden der heutigen Psychologie keine Aehnlichkeit, denn es bedeutet: sich durch Zergliederung und Reflexion auf die eigene Vernunfttätigkeit zum Bewusstsein bringen, und nicht: als brutalen, dem denkenden Ich fremden Tatbestand auffinden. Aehnlich liegt die Sache auch bei der anderen Streitfrage nach der Beweisbarkeit der metaphysischen Grundsätze. Beweisen lässt sich (gegen den Empirismus), dass ohne ihre

Giltigkeit anzuerkennen Erfahrung nicht möglich wäre; aber ein Beweis im Sinne einer Zurückführung auf einfachere Gründe (wie in der Mathematik) ist natürlich ausgeschlossen.

Es würde zu weit führen und dem Zwecke einer literarischen Anzeige nicht entsprechen, wenn wir eine Zergliederung des Apeltschen Werkes selbst vornehmen wollten. Die Aufgabe, die es zu lösen unternimmt, ist die Aufsuchung und die systematische Durcharbeitung der notwendigen Vernunftwahrheiten, es umfasst also nach der Terminologie Kants die „Kritik der reinen Vernunft" und die eigentliche Metaphysik, die Kant selbst nicht im ganzen in Angriff genommen hat. Als abweichend von Kant fällt, wie bei Fries, zunächst die Darstellung der transzendentalen Aesthetik auf, welche die Frage der Idealität oder Realität von Raum und Zeit zunächst ganz bei Seite lässt und überhaupt hinter dem zweiten Teile, der Kategorienlehre, wesentlich zurücktritt. Dafür ist dieses, bei Kant teilweise sehr fragmentarische Kapitel, ganz besonders gründlich und ausführlich durchgearbeitet. Auch Fries wird hier von Apelt wesentlich übertroffen, und man kann wohl behaupten, dass die vielen Dunkelheiten und Rätsel der Kantischen Kategorienlehre von ihm in einer Weise aufgeklärt worden sind, die die höchste Anerkennung und Beachtung aller derer verdient, die dem Grundgedanken der Kategorienlehre eine dauernde Bedeutung beilegen. Schon mit Rücksicht auf diesen Abschnitt allein würden wir den Neudruck der Metaphysik als eine Bereicherung der philosophischen Literatur begrüssen. Am meisten selbständig zeigt sich Apelt in der Ideenlehre, die nach seiner Ansicht „bei Kant fehlerhaft und bei Fries nur lückenhaft angedeutet" ist. Wenn er die künstliche Verknüpfung der Ideen mit den Schlussformen fallen lässt, und dieselben vielmehr aus der Inkongruenz von Form und Gehalt unsrer Erkenntnis ableitet, so dürfte dies wohl allseitig als eine wirkliche Verbesserung anerkannt werden. Anders steht es mit der Frage der objektiven Giltigkeit der Ideen und der damit eng zusammenhängenden Auffassung des transzendentalen Idealismus. Hier wird nicht jeder Kantianer so leicht folgen wollen; andrerseits begegnet sich gerade an diesem Punkte Apelt mit einem ganz anderen Denker, W. Wundt, der ja auch die von Kant gezogene scharfe Grenze zwischen Verstandesbegriffen und Ideen nicht anerkennt. Die Begründung der Ethik und Religionsphilosophie wird allerdings sehr viel erleichtert, wenn die „ideale Welt" nicht nur ein Postulat der praktischen Vernunft, sondern ein auch aus theoretischen Gründen notwendig vorauszusetzendes Korrelat der Sinnenwelt bildet, und so wird der Aufbau der Apeltschen Ideenlehre ganz besonders bei denen auf lebhaftes Interesse rechnen dürfen, die in der kritischen Philosophie die festen Grundlagen für die sittlich-religiöse Weltanschauung suchen.

Mehr noch als bei dem grossen systematischen Werke Apelts konnte man bei den Schmidschen Vorlesungen zweifeln, ob ihre Erneuerung zeitgemäss sei. Nach Durchsicht des gutgeschriebenen Büchleins müssen wir aber in der Tat das Urteil des Herausgebers bestätigen, dass es sich hier nicht nur um „eines der in der Form schönsten Erzeugnisse unserer philosophischen Literatur" handelt, sondern dass die Vorlesungen „auch heute noch geeignet sind, ein Führer zur Philosophie selbst" zu werden. Hauptsächlich die Ausführungen über den Zweck der Philosophie, über ihre Gegner, ihr Verhältnis zur Erfahrung und zu den Einzelwissenschaften, über Philosophie und Zeitgeist, endlich aber auch die Charakteristik der typischen metaphysischen und erkenntnistheoretischen Systeme wird jeder Anfänger mit reichem Gewinn und kein Kundiger ohne Anregung und Genuss studieren.

Sondershausen. E. König.

Falter, G. Staatsideale unserer Klassiker. Leipzig-Hirschfeld, 1911. (162 S.)

Falters Untersuchungen haben — was auf den ersten Blick nicht erkennbar ist – eine rechtspolitische Tendenz. Das Schwergewicht ruht, ob-

gleich historische Ausführungen den weitaus grössten Teil der Schrift ausmachen, in den als „Schlusswort“ gekennzeichneten systematischen Erörterungen. Hier wird die Verbindung der Begriffe: „Recht“ und „Ethik“ mittels des Staatsbegriffs vollzogen.

In den historischen Teilen werden die Ansichten unserer Klassiker dargestellt, welche diese Verbindung der Begriffe forderten oder vorbereiteten. Eine kürzere Einleitung führt uns von Grotius bis Leibniz. Hier ist nicht deutlich genug aufgezeigt, dass es Pufendorf war, der zu allererst mit voller Deutlichkeit die Einheit von Recht und Staat erkannt hat. Ebenso wird m. E. das Verdienst Hobbes an der (wenn bei ihm auch einseitigen) Ausprägung des Individualbegriffs nicht genügend gewürdigt. In dem geschichtlichen Hauptteil, der Darstellung der Staatsideale der deutschen Idealisten von Kant bis Hegel und von Herder bis Humbold, nehmen die Lehren Kants natürlich das grösste Interesse in Anspruch. Hier geht Falter nicht bis zu den letzten Konsequenzen. Die Einzellehren des „Staatsrechts“ bei Kant können nur dadurch ihre Erklärung finden, dass man erkennt, wie er ungewollt von der Staatsidee abgleitet, ihren Charakter als ewige Aufgabe nicht festhält. Bei Hegel hätte vielleicht gezeigt werden können, wie es kommt, dass der Konservatismus in Stahlscher Ausprägung und die materialistische Geschichtsauffassung gemeinsame Wurzeln haben. Dadurch wäre deutlich geworden, an welcher Stelle der Staat als sittliches Prinzip am meisten der Sicherung bedarf, und wie Hegel gegenüber Kant zurücktreten muss.

Die systematischen Erörterungen zeigen, den Spuren Cohens folgend, dass der Staat dann die Sittlichkeit des Rechts gewährleistet, wenn er unter der Kategorie der Allheit gedacht wird. Auf das Verhältnis Mensch-Staat angewendet, heisst dies, dass der Staatsvertrag in dem Sinne, den er bei Kant gewinnt, also mit dem Werte einer praktischen Idee, zur Norm werden muss. Mit allem Grund wird das Naturrecht zu Hilfe gerufen, das Naturrecht nicht als ein wirklichkeitsfremdes Hirngespinst, von dem man sich mit Fug abgewandt hat, sondern in seinen ihm innewohnenden unabweissbaren Tendenzen zu in sich begründeten Regelungen, mithin zur Ethik; das Naturrecht also im Sinne eines legislatorischen Entwurfs.

Aber hier steckt zugleich eine grosse Schwierigkeit, die notwendige Unterscheidung: Idee des Staates, Idee des Rechts — positiver Staat, positives Recht. Der Gefahr einer ungenügenden Trennung ist der Verfasser nicht entgangen. Er will zwar (139) das positive Recht zum Ausgangspunkt wählen, doch das hat keinen Wert, solange man nicht zeigt, wie man von diesem Ausgangspunkte aus weiter gelangen kann. In Wahrheit schlägt er garnicht diesen Weg ein. Vielmehr wird als Problem des Rechts aufgewiesen, die Sittlichkeit im Leben zu realisieren; hier ist von der Idee des Rechts die Rede, nicht vom positiven Recht; der Uebergang fehlt. Ganz offensichtlich kommt es darauf an, in der Rechtswissenschaft das Faktum einer Wissenschaft aufzuzeigen und an diesem die transzendentale Methode zu bewähren. Falter sieht hier seine Aufgabe, eine Lösung hat er jedoch noch nicht gebracht. Ungewollt scheidet bei ihm das positive Recht und die Rechtswissenschaft aus.

Wenn hier verschiedentlich Falters Anschauungen widersprochen wurde, so ist dennoch zu betonen, dass seine Schrift in ihren Grundgedanken wertvolle Anregungen bietet, und als Beitrag zu einer philosophischen Begründung der Politik begrüsst werden muss. Schon dass mit Schärfe das Postulat einer Politik als Wissenschaft gestellt wird, ist ein grosses Verdienst; für die Jurisprudenz unserer Tage sind Wissenschaft und Politik sich widerstreitende Begriffe. Zwar wird der strenge Jurist an manchen Stellen eine umfassende Kenntnis des Standes der heutigen Rechtswissenschaft vermissen. Das ist jedoch weniger gefährlich als der bei sonstigen Versuchen dieser Art auftauchende Mangel an philosophischen Ideen.

Frankfurt a. M. M. Salomon.

Steenbergen, Albert. Henri Bergsons intuitive Philosophie. Verlegt bei Eugen Diederichs in Jena 1909. (110 S.)

„Durch dieses Buch wird H. Bergsons Philosophie zum ersten Mal in zusammenfassender Bearbeitung in Deutschland weiteren Kreisen zugänglich gemacht. Die Lehre des französischen Philosophen setzt sich in origineller Weise aus Bestandteilen eines etwas mystisch gefärbten Intuitionismus (der sich als solcher gegen jegliche Art von Rationalismus — auch gegen Kant — wendet) und einer Art von geläutertem „Pragmatismus“ zusammen. Will man Bergsons philosophischen Standpunkt im übrigen historisch klassifizieren, wie das St. (S. 93) tut, so kann man diesen als einen „Empirismus der Methode“ bezeichnen, der sich zugleich als Irrationalismus und Spiritualismus erweist, ferner als Indeterminismus und naiven Realismus. Bergson ist insofern Pragmatist, als Verstand (und Wissenschaft) für ihn ausschliesslich praktische Geltung haben. Der Verstand ist lediglich eine angeborene Fähigkeit der Erkenntnis von Beziehungen und gliedert die Materie formal durch das Schema des homogenen Raumes. Die aus dem Instinkt hervorgewachsene Intuition jedoch steht mit dem absolut wirklichen Leben, welches sich stets als schöpferische Aktivität („évolution créatrice“) darstellt, in unmittelbarer Beziehung. Während der Raum als apriorisches Schema unserer auf die Materie ausgeübten Tätigkeit für Bergson lediglich praktische Bedeutung hat, ist die äusserliche homogene Zeit, die Zeit der äusseren Erkenntnis, eigentlich auch nur Raum (S. 31), die wahre, schöpferische Zeit aber, die „durée pure“, absolute Realität, und die intuitive Philosophie muss in ihr den eigentlichen Stoff der Wirklichkeit erblicken. Diese Wirklichkeit ist nicht statischer, sondern dynamischer Ordnung; denn alles Leben ist „Tendenz“, ist kontinuierliches Werden, ein Werden, das sich in seiner positiven Richtung als überindividuelles Bewusstsein, in negativer Hinsicht als Stabilisierung des Lebensstromes, als „Entspannung“ des Geistes, kurz als Materie darstellt. Je mehr der Geist den „Automatismus“ der trägen Materie zu überwinden strebt, um so mehr besitzen wir freie Willensentscheidung. Lassen wir uns gehen, so sinkt unsere Persönlichkeit wieder in die Richtung des Raumes zurück. „Frei handeln heisst wieder Besitz von sich selbst ergreifen, sich in die reine Dauer zurückversetzen.“ (S. 61.)

Es ist unmöglich, in dem engen Rahmen dieser Besprechung noch auf die übrigen Teile der Bergson'schen Philosophie einzugehen, z. B. auf seine der Schopenhauerschen verwandte Aesthetik oder auf seine Theorien der Wahrnehmung und des Gedächtnisses. Man wird St. bis zu einem gewissen Grade beistimmen, wenn er betont, dass Bergsons gesamte Lehre ein durchaus originelles Gepräge, dass vor allem seine Metaphysik den Stempel des Künstlers an sich trage. Trotzdem halte ich es für fehlerhaft, so wenig auf die Beziehungen Bergsons zu früheren Denkern einzugehen, wie das St. getan hat, der in seinem Buche Schopenhauer und Schelling garnicht erwähnt (vgl. S. 94). Erst wenn es historisch richtig eingeordnet ist, kann Bergsons philosophisches System in seinem ganzen Umfange erfasst werden. Und dann wird man seine Lehre vielleicht auch nicht mehr ganz so enthusiastisch begrüssen wie St. Es sind ja ohnehin von französischer und deutscher Seite aus erhebliche Einwendungen gegen Bergsons Philosophie gemacht worden. Und in der Tat leuchtet jedem, der sich in die Schriften des französischen Philosophen vertieft, bald ein, dass auch begründeten Ansprüchen des Rationalismus kaum durch eine Lehre genüge geleistet werden kann, deren Kern etwas so Problematisches ist wie die Intuition, mag diese Lehre im übrigen auch in noch hinreissender Sprache vorgetragen werden. St. gibt ja selbst im letzten Abschnitte seines Buches kritische Schlussbemerkungen, die in durchaus besonnener Weise das zusammenfassen, was sich gegen Bergsons Theorien vorbringen lässt. Im übrigen erfüllen die sechs vorhergehenden Abschnitte („Verstand und Intuition“, „Raum und Zeit“, „Materie und Geist“, „Automatismus und Freiheit“, „der Lebensschwung“, „Leib und Seele“) durchaus

den Zweck, den der Verfasser wohl zunächst hatte: sie führen ausgezeichnet in die verschlungenen Pfade des Bergson'schen Philosophierens ein.

Königsberg i. Pr. Dr. Erwin Kroll.

Metzger, Wilhelm. Die Epochen der Schellingschen Philosophie von 1795 bis 1802. Ein problemgeschichtlicher Versuch. Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1911. (IV und 128 S.)

Der Verfasser gibt in knappen und präzisen Formen eine Darstellung der bunten, an Gegensätzen und wechselnden Bildern reichen Frühzeit der Schellingschen Philosophie. Ein Mikrokosmos in Fragmenten — echt romantisch — entfaltet sich diese Philosophie an allem, was ihr an Tüchtigem in der Vergangenheit entgegentritt: an Jacobi und Spinoza, an Kant und Fichte, an Leibniz, Plato, den Mystikern, Bruno, um sie als aufgehobene Momente in ein System zu verarbeiten, dessen Achse der Grundzug von Schellings eignem Wesen ist: eine positiv metaphysische, monistische Spekulation. Die Einfügung desselben in die Entwickelung des Idealismus, das Hauptverdienst Schellings, ist von Metzger überall gebührend herausgearbeitet, aber auch das Unvermögen, die Schwankungen und öfteren Unklarheiten in den immer erneuten Versuchen Schellings, sein Prinzip zu einem abschliessenden System durchzuführen. Trotz alles Triebs zum System bleibt Schelling Fragmentist, Anreger, Vorläufer: man fühlt an manchen Stellen geradezu, dass auf ihn der Synthetiker Hegel folgen musste, der mit seinem Entwickelungsbegriff und seiner Dialektik erst geben konnte, was Schelling erstrebte.

Metzgers Aufgabe ist sonach eine doppelte: den Gang der Entwickelung zu analysieren, die äusseren Bedingungen darzutun, wobei allerdings manches recht karg behandelt ist, und die darauf sich gründenden Epochen der Entwickelung darzustellen. Darüber hinaus zeigt Metzger das Feste auf, das Prinzip, das den spezifischen Charakter der Schellingschen Philosophie ausmacht, und das er schon in den früheren, zu wenig beachteten Schriften nachweist. Von diesem Prinzip aus fasst er die gesamte Frühzeit als ein geschlossenes „teleologisches Ganzes". Diese letztere Aufgabe scheint mir gegenüber der Periodisierung als die weitaus wichtigere. Ihr zuliebe wäre vielleicht zu wünschen, dass manche an sich recht interessante problemgeschichtliche Einzelfragen noch mehr in den Hintergrund getreten wären, um die Grundideen recht plastisch hervortreten zu lassen. Denn trotzdem Metzger die Massstäbe einzig der darzustellenden Entwickelung selber entnehmen will, wie das Vorwort sagt, so ist seine Aufgabe doch nicht eine rein historische, sondern auch eine pädagogische: Schelling unserer Zeit näher zu bringen. Dieser Zweck beruht aber, bewusst oder unbewusst, auf einem Bedürfnis unserer eigenen Zeit, welche daher doch zu jenen Massstäben der Kritik und Darstellung beiträgt: wie sich Schelling schmeichelte, die grosse Sache, als deren Mitarbeiter er sich empfand, ein Stück über Fichte hinaus gefördert zu haben (S. 126), so ist das Grundmotiv dieser Darstellung wohl auch das Suchen nach einem positiven metaphysischen Gehalt, also ein Schritt über den Neufichteanismus hinaus, wozu die gegenwärtige Lage allenthalben drängt. Vielleicht ist diese Zeit dann, wenn der Kursus der Rekapitulation beendet sein wird, in der Lage, in erhöhtem Masse selbst philosophisch produktiv zu sein als Mass und Ausdruck einer Kultur, die sich an innerem Wert der klassischen Zeit ebenbürtig an die Seite stellen darf.

Mannheim. Ernst Krieck.

Lehmann, Paul. Akabjah. 3. Aufl. Otto Hendel, Verlag, Halle a. S. (110 S.)

Jede Epoche philosophischen Denkens hat ihr Zentralproblem. Im Brennpunkte des modernen Forschens stehen die Begriffe Wahrheit und Leben. Der anglo-amerikanische Pragmatismus hat dieser aktuellen Bewegung bereits Ausdruck verliehen. Die alte, theoretische Wahrheit,

die man vorzugsweise als „Uebereinstimmung des Denkens mit dem Sein“ definierte, musste sich eine biologisch-teleologische Umwertung gefallen lassen. Wahrheit ist nach pragmatistischer Formulierung die Verifizierbarkeit, die Brauchbarkeit, die Verwendbarkeit des Denkens.

In dieser Denkrichtung bewegen sich auch die Gedanken eines Buches, das sich unter dem Titel „Akabjah“ als eine Wertung des Lebens anbietet. Aber nicht etwa in philosophischer Zunftsprache, nicht in nüchterner Fachprosa und nicht in streng logischer Entwicklung werden hier die Gedanken zum Ausdruck gebracht. Man verspürt dagegen etwas vom Schwunge des Geistes, wie er in Nietzsches Zarathustra weht, und man wird erinnert an die urwüchsig lapidare Sprache der Bibel oder speziell an die aphoristisch-orientalische Spruchweisheit. Ich gebe sofort als Probe zwei Sätze: „Die Wahrheit ist die Erfüllung des Lebens und nicht sein Rätsel“. Und: „Alles, was Leben bejaht und Fortbestand, alles, was blüht und wächst und erfüllet, alles was welket und dort — und dahinsinkt im Dienste des Lebens, ist Wahrheit. (S. 106.)

In schlichter, ernster grosszügiger Weise tritt uns der ganze Inhalt des Buches in Anlehnung an einige Lebensepisoden Akabjah's entgegen. Akabjah wird eingeführt als lebensmüder, arbeitsüberdrüssiger Mann, der sich und sein Leben und alle Lebenden verachtet; von undefinierbarer Sehnsucht fühlt er sich erfüllt, die ihn in quälende Grübelei versenkt. Eine Erlösung von diesen Leiden und Qualen wird ihm durch die Verkündigung eines ehrwürdigen Greises. In Assjah hat er einen Lebensführer, einen Tröster, einen Parakleten gefunden; unter seiner Belehrung kehrt neue Lebensfreude, neue Schaffenskraft in Akabjah ein. Die quälende Sehnsucht wird von Assjah gedeutet als ein Drang nach Tat und Erkennen; mit Weisheit wird die Sehnsucht gestillt.

In den Abschnitten „Ewigkeit“ und „Ewigkeitsmenschen“ finden wir eine gesunde, klarblickende Lebensanschauung ausgesprochen. In einigen Kapiteln steigern sich Gedankeninhalt und sprachliche Form zu hinreissender Erhabenheit. Was Assjah beispielsweise über „Liebe“ und über „Liebe und Sittlichkeit“ sagt, klingt wie das hohe Lied oder wie ein begeisterter Hymnus. Die anschliessenden Charakteristiken von „Mann“ und „Weib“ sind gleichfalls von grossem Reize. Assjah lehrt und spricht; „Sei die Tat, Akabjah, sei ein Mann; denn der Mann ist die Bejahung des Lebens“. (S. 69). „Das Weib ist die Erwartung im Leben. Wie die Erde des Regens harret, dass sie fruchtbar werde, wie die Blume des Frühtaues harret, so harret die Erwartung der Tat. Und das Weib harret des Mannes. Es harret seiner und muss seiner harren“ (S. 73 u. 74).

Das Schlusskapitel betitelt sich: „Wahrheit und Rätsel“. Akabjah fleht seinen Lehrer Assjah an: „Löse mir das Rätsel des Lebens und gib mir die Wahrheit“. Als Antwort wird ihm der Bescheid: „Wisse, von wannen Du kommest. — Wisse, dass Du aus der Ewigkeit kommst und dass Du mit Deinem Leben der vergangenen Ewigkeit dienstbar bist. Was Dein Urvater einst gelebt hat an Gutem und Bösen, das gab er seiner ewigen Zukunft. Heute hältst Du es in Deiner Hand, kannst es formen und leiten mit Deinem Willen“. „Eine ernste Dienerin ist die Wahrheit, und sie trägt einen schweren Beruf.“ „Und sie dienet dem ewigen Weltenzweck, den der Mensch nicht zu enträtseln vermag.“ Zum Schlusse erhält Akabjah von seinem Lehrer die Mission, seinen Freunden zu sagen: „Menschen, Menschen, Menschen sollt ihr sein, Zweckträger, Ewigkeitsmenschen!“

Das Buch ist ob seines ernsten Gedankengehalts und seiner ästhetisch wertvollen Sprachform sehr zu empfehlen. Auch die geschmackvolle Ausstattung und speziell der klare, kräftige Druck sind von empfehlender Bedeutung.

Danzig. Dr. A. Hompf.

O'Sullivan, J. M. Old Criticism and New Pragmatism. Dublin 1909. Gill & Son. Gr. 8. (XIV und 318 S.)

Den Lesern der Ergänzungshefte zu den Kantstudien ist Dr. O'Sullivan wohl bekannt als der Verfasser einer scharfsinnigen und vielfach anregenden Abhandlung über die Verfahrungsweisen Kants und Hegels. Diese Abhandlung in englischer Uebersetzung bildet den Hauptkörper des vorliegenden Buches. Hinzugekommen ist unter anderem ein umfangreicher Vergleich zwischen den allgemeinen Grundlagen des „Kritizismus" und des „Pragmatismus": Den Lesern dieser Zeitschrift wird dieser Vergleich umso willkommener sein, als das Erscheinungsjahr des Buches von O'Sullivan zusammentrifft mit dem Erscheinungsjahre des in den Kantstudien veröffentlichten bekannten Aufsatzes von Theodor Lorenz über denselben Vorwurf.

Freilich unterscheidet sich die Arbeit O'Sullivans im Verfahren wie im Ergebnis von diesem Aufsatz sehr wesentlich. Hatte Theodor Lorenz die einzelnen Teile der kantischen Philosophie auf ihren pragmatistischen Gehalt geprüft, so betrachtet O'Sullivan vielmehr die allgemeinen Vorstellungen und Gedankenformen, in denen sich Kant bewegt. Vom Gesichtspunkte des Pragmatismus aus sieht er den Hauptfehler der kantischen Philosophie in der starren Trennung zwischen der Gültigkeit der Urteile und ihrem Ursprung bezw. ihrer Entwicklung. Kant glaubt, nach des Verfassers Meinung, an eine „in Wirklichkeit" vollkommen fertige Erfahrung, der wir uns erkennend anzunähern haben. Wahrheit ist dementsprechend für Kant eine „Norm", die für den Einzelnen schlechthinige Gültigkeit hat, und die in ihrer bindenden Kraft unabhängig ist von der Entwicklungsgeschichte des Menschen und von seinen geistigen Bedürfnissen. — Das Gegenteil ist des Verfassers pragmatistische Meinung. Ihm ist der Mensch das Mass aller Dinge: wenigstens in der Erkenntnislehre. Zwar lässt sich etwas Aehnliches auch von Kants „kopernikanischer Tat" sagen. Aber hier ist der Mensch als Mass aller Dinge Träger eines „Bewusstseins überhaupt", und das Bewusstsein überhaupt ist ein festes Gebilde im Menschen, gegen das er sich nicht wehren kann und nicht wehrt. Dagegen ist der Pragmatist als Einzelmensch mit den Einzelneigungen seines Verstandes- und Willenslebens das Mass aller Dinge. — Und Aehnliches gilt von dem viel berufenen Vorrang des Willens bei Kant. Es ist richtig, dass sich von der kantischen Philosophie wie vom Pragmatismus sagen lässt, der Wille werde über den Verstand gesetzt. Aber wiederum: bei Kant ist dieser Wille ein übererfahrbares Gebilde, das dem Einzelnen gegenüber steht. Im Pragmatismus ist es der Wille des Einzelnen selbst, der sich als Einzelner in der Herrschaft über das Verstandesleben des Einzelnen geltend macht.

Bei dieser grundsätzlichen Verschiedenheit der Auffassung werden alle Versuche Kant zum Pragmatisten zu machen, scheitern müssen. Der „neue Pragmatismus" im Unterschiede zum „alten Kritizismus" ist nach des Verfassers — freilich nicht ganz glaubhafter — Meinung erst ein Ergebnis des allgemeinen Umsichgreifens der Entwicklungslehre in der Philosophie und der damit verbundenen neuen Auffassung aller Erkenntnis als einer Lebensverrichtung.

Der Verfasser stellt sich selbst als einen, wenn auch nicht unbedingten Anhänger des Pragmatismus dar, und er verteidigt diese Lehre nicht ohne Geschick gegen eine Reihe von Einwendungen: so gegen den Vorwurf des Selbstwiderspruchs; so besonders gegen die Missverständnisse der Lehre von der Bewährung als Masstabes der Wahrheit. Vortrefflich gelungen ist die Darstellung der pragmatistischen Erkenntnislehre und Weltauffassung. Der Verfasser folgt hier sachlich der Ausprägung, die der Oxforder Schiller dem Pragmatismus gegeben hat. Weniger überzeugend finde ich O'Sullivans Versuch einer pragmatistischen Sittenlehre. Es ist im Grunde des Verfassers eigene Sittenlehre, die sich hier vor dem Pragmatismus rechtfertigt, ohne selbst auf dem Boden des Pragmatismus erwachsen zu sein.

Kant und der Pragmatismus. — Die Frage ist mehrfach gestellt worden: sie kann aber schwerlich als eine wirklich geschichtliche gelten. Geschichtlich hat Kant mit dem Pragmatismus garnichts zu tun. Zum Mindesten lagen die Beweggründe des Pragmatismus Kant selbst völlig fern; und auch in den Ergebnissen wird man nur von zufälligen, scheinbaren und unwesentlichen Angleichungen sprechen dürfen.

Aber in Wahrheit ist die Frage nach der Beziehung zwischen Kant und dem Pragmatismus weniger aus geschichtlichen als aus zeitbedingten philosophischen Beweggründen gestellt worden. Kant und der Pragmatismus bilden gegenwärtig zwei Lebensmächte in der Philosophie. Beide können bereits auf eine stattliche Ahnenreihe zurückblicken. Trotzdem konnte mit Recht O'Sullivan dem Old Criticism einen New Pragmatism gegenüber stellen. Denn der Pragmatismus bildet einen neuen und jungen Schössling aus der alten Erfahrungsphilosophie, während der ehrwürdige Kant, einst ein Schössling der Philosophie der Vernunft, nun schon vier Menschenalter hinter uns liegt.

Die Philosophie der Vernunft und die Philosophie der Erfahrung haben sich von jeher erbittert befehdet. Die Frage nach der Beziehung Kants zum Pragmatismus stellen hiess daher, versteckt fragen, ob die alten Feinde neuerdings in Frieden leben könnten. Auch hier ist die Antwort natürlich: nein! Gewiss werden sich immer milde und weit denkende Vermittler finden: Pragmatisten, die ein Zimmer für den Kritizismus frei haben, nach dem bekannten Hotelgleichnis Papinis; Kritizisten, die den Pragmatismus wenigstens in den Vorhof zum Kritizismus aufnehmen. Immer aber haften solche liebenswürdigen Vermittlungen an der Geistesart des Einzelnen. Es gibt wohl eklektische Philosophen aber keine eklektische Philosophie. Als Triebkräfte im philosophischen Denken stehen sich Kritizismus und Pragmatismus genau so friedlich gegenüber, wie in der Geschichte der Philosophie Platon und die Sophisen, die Realisten und die Nominalisten, Descartes und Bacon, Leibniz und Locke, Kant und Hume. Wie zwischen den Denkgebilden jener Philosophen so ist zwischen Kritizismus und Pragmatismus kein Friede oder nur ein fauler Friede möglich.

Greifswald. Günther Jacoby.

Wobbermin, Georg, Dr. theol. et phil., Professor an der Universität Breslau. Monismus und Monotheismus, Vorträge und Abhandlungen zum Kampf um die monistische Weltanschauung. Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Siebeck) 1911. (V u. 212 S.)

Die nächste Absicht der vorliegenden Arbeit ist polemisch: sie will die Fruchtlosigkeit des Kampfes, den der „Monismus" in seinen verschiedenen Formen gegen die christlich-religiöse Weltanschauung führt, aufdecken. Aber indem sie damit den Versuch einer wissenschaftlichen Rechtfertigung der letzteren verbindet, gewinnt sie nach zwei Richtungen hin grundsätzliche systematische Bedeutung. Sie findet einmal, dass die christliche Weltanschauung selbst, „so bedingungslos sie auch jeden voreiligen und überstürzten Monismus im Sinne der heute sogenannten ‚monistischen' Weltanschauung ablehnt", „letzten Endes ganz und gar ‚monistisch' ist". (S. V.) D. h. sie erweitert und determiniert den Begriff des Monismus im Sinne der Forderungen des Glaubensprinzips im allgemeinen, des christlichen im besonderen. Und sie bestimmt andererseits den Begriff dieses Glaubensmonismus im Rahmen einer von kritizistischen Gesichtspunkten geleiteten Erwägung über die grundsätzliche Beziehnng zwischen wissenschaftlicher Erkenntnis und gläubiger Gewissheit. Sichert dem Buche der zuerst genannte Umstand das philosophische Interesse überhaupt, so lässt dessen kritizistischer Einschlag die Würdigung seiner Ergebnisse gerade in dieser Zeitschrift als begründet erscheinen.

Die fünf ersten der sieben z. T. schon an verschiedenen Stellen selbständig erschienenen Abschnitte des Werkes setzen sich im wesentlichen mit spezielleren Problemen und Motiven des naturalistischen Monismus

auseinander, unter Gesichtspunkten, die dann erst in dem sechsten und siebenten Kapitel ihre eingehende Begründung erfahren. So sind es denn eigentlich diese, die das systematische Zentrum der Darlegungen des Verfassers bilden und die stoffliche Mannigfaltigkeit des Buches zum Ganzen einer einheitlichen Gesamtbetrachtung verbinden. Zwei Momente sind es zunächst, welche dabei die philosophische Haltung des Werkes bedingen: Die Ueberzeugung, dass Theologie ohne Metaphysik unmöglich sei[1]) und der Gedanke, dass diese als eine „Metaphysik des Glaubens“ niemals die Reaktivierung einer rationalen Ontologie bedeuten könne. — Es ist sachlich ebenso bedeutsam wie für das hohe Mass der philosophischen Einsicht des Verfassers bezeichnend, dass sich in seinem Buche alle Konsequenzen dieser Position aufweisen lassen. Wie es einerseits keine Wissenschaft vom Transzendenten gibt, so gibt es andererseits keine immanente Religion. Und vielleicht darf man es im Geiste des Verfassers als den typischen, in seinen erkenntnistheoretischen Mängeln wurzelnden Fehler alles Monismus bezeichnen, dieses Verhältnis zu verkennen und zu perturbieren. Der Monismus glaubt es eben unabhängig von dem Begriff der Erkenntnis fixieren zu können, die für ihn nur eine Tatsache und nicht auch ein Problem ist. Ja, nicht zuletzt auf solchen Umständen basiert jenes typische Verhalten mancher seiner konsequesten Vertreter in unserer Zeit, glauben zu lehren, was als ein Element der wissenschaftlichen Erkenntnis, und erkennen zu wollen — denn auch auf Gründe bezogener Zweifel ist Erkenntnis —, was als Objekt des religiösen Glaubens allein in Frage kommt. Das sind die Tendenzen, gegen die sich der Verfasser im Namen der Erkenntniswissenschaft mit ruhiger Entschiedenheit wendet. Nicht ein in rationaler Abfolge zu entwickelndes System ist denn auch für ihn die Metaphysik, sondern „eine bestimmte Richtung oder Tendenz einer Gesamtweltanschauung und Lebenshaltung“. (S. 118.) Und die Vorstellung von der Wirklichkeit der jenseitigen Welt des Glaubens gilt ihm nicht als ein den Bedingungen wissenschaftlicher Erkenntnis genügender Begriff, sondern als das Produkt eines in der spezifischen Form des Glaubens sich betätigenden „Beziehungs- und Lebensverhältnisses“ (S. 121). Seine Metaphysik, so darf man vielleicht sagen, ist der Inbegriff der Forderungen, welche das christlich-gläubige Gefühlsleben an alle Faktoren des Daseins stellt. In dieser Formel liegt nicht, wie man auf den ersten Blick meinen könnte, eine Inkonsequenz nach der Richtung einer neuerlichen Verquickung von Erkenntnis und Glauben hin. Denn weder involviert sie den erkenntnismässigen Nachweis, dass jenen Forderungen genügt werde, noch gestaltet sie die genannten Forderungen selbst in irgend einem theoretischen Sinn des Wortes zu Erkenntnissen. Sie ist eben, wissenschaftstheoretisch gesprochen, Metaphysik nicht als ein System von Erkenntnisbegriffen, sondern als ein solches von Gedanken, deren unüberbietbare subjektive Gewissheit einen Zweifel an dem Realitätswert ihrer Objekte, der selbst wieder einen Erkenntnisbegriff involvierte, schlechterdings ausschliesst. Es ist daher dem Wortlaute wie der sachlichen Tendenz des Wobberminschen Buches nach die Fixierung eines spezifisch religiösen und nicht eines wissenschaftlichen Verhältnisses, wenn der Verfasser von der „theologischen Reflexion“ fordert, dass sie „den Gedanken des gesetzmässigen Naturzusammenhangs dem Gedanken vom lebendigen Gott unterordne“. (S. 155.) Denn nur so bleibt einerseits die „Klarheit und Schärfe“ des Begriffs der Naturgesetzlichkeit, andererseits der Sinn alles religiösen Fühlens erhalten. Die Zustimmung, mit der Wobbermin den Satz Schleiermachers anführt: „Aus dem Interesse der Frömmigkeit kann nie ein Bedürfnis entstehen, eine Tatsache so aufzufassen, dass durch ihre Abhängigkeit von Gott ihr Bedingtsein durch

[1]) Vgl. hierzu auch des Verf. Schrift: „Theologie und Metaphysik“. Das Verhältnis der Theologie zur modernen Erkenntnistheorie und Psychologie, Berlin. Al. Duncker 1901.

den Natur zusammenhang schlechthin aufgehoben werde" — ist ein indirekter Beweis für die Fundamente seiner eigenen Position.

Sich über diese Fundamente theoretisch Rechenschaft geben aber heisst noch lange nicht die Religion selbst zu einem Gebilde von theoretischer Valenz machen. „Rational zu beweisen ist jene religiöse Position nicht. Wäre sie es, so würde sie aufhören, Religion zu sein. Aber die rational-verstandesmässige Ueberlegung muss doch das Verhältnis dieser religiösen Position zum rationalen Welterkennen genauer klarstellen". (S. 192.) Es heisst vielmehr Religion und Wissenschaft in einen allgemeineren und eigenartigen Erkenntniszusammenhang eingliedern. — Eine Frage für sich bleibt es dabei freilich, ob dieser Zusammenhang in der Terminologie der rationalen Metaphysik, bezw. durch erkenntnistheoretische Unterscheidungen, wie sie allein i n n e r h a l b des Bereichs wissenschaftlicher Erwägungen ihre volle Berechtigung haben können, adäquat gekennzeichnet erscheint. D. h. man wird zweifeln dürfen, ob das gegenseitige Verhältnis der Welten des Glaubens und des Wissens vermittelst des Gegensatzes der „absoluten" und der „empirischen" Wirklichkeit charakterisiert zu werden vermöchte. (S. 156.) Auch läge es angesichts der gelegentlichen Betonung des „hypothetischen" Charakters aller Wissenschaft (z. B. S. 100) durch den Verfasser nahe, dem genannten Gegensatz noch den einer „absoluten" und „hypothetischen" E r k e n n t n i s w e i s e an die Seite zu stellen. Aber das wäre weder erkenntnistheoretisch begründbar, noch entspräche es der eigentlichen Absicht des Verfassers. Denn einmal kann, wie der Entwicklungsgang und die Theorie der mathematischen Naturwissenschaft beweisen, auch Naturerkenntnis absolut sein, ohne deshalb Erkenntnis des Absoluten sein zu müssen. Ja, man darf geradezu erklären: In demselben Masse, in welchem die Naturerkenntnis absolut wird, d. h. den Gewissheitswert der Mathematik erlangt, hört sie, sofern sie nur wirkliche Naturerkenntnis bleibt, auf, Erkenntnis des Absoluten sein zu wollen. Es ist dies die grundlegende Beziehung, in welcher der theoretisch geklärte Begriff des N a t u r g e s e t z e s und mit ihm jenes neu entdeckte Verhältnis zwischen Logik und Naturerkenntnis zu bewusster Entfaltung kommt, durch welche sich der Bruch der modernen Naturwissenschaft mit der wissenschaftlichen Tradition der Scholastik in der Renaissance vollendet. — Sodann aber kann gerade für Wobbermin der gelegentliche Hinweis auf die „hypothetische" Natur aller wissenschaftlichen Erkenntnis die Absolutheit etwa der religiösen nicht implizieren. Bildet doch gerade die Erkenntnisfremdheit und Irrationalität des religiösen Glaubensphänomens den Kern seiner Position. Die religionstheoretische Bedeutung der hypothetischen Natur wissenschaftlicher Erkenntnis liegt, sofern von einer solchen die Rede sein kann, höchstens darin, dass sie ein psychologisches Motiv darstellt, den Gedanken des Absoluten überhaupt, also auch den des im religiösen Sinn Absoluten, zu konzipieren. Denn der spezifische Gesichtspunkt religiöser Beurteilung scheint ja auch einen spezifischen Begriff der absoluten Realität zu fordern: er muss sich von demjenigen, den die Metaphysik als Wissenschaft, berechtigter- oder unberechtigterweise, zu begründen unternimmt, prinzipiell unterscheiden. Die der empirischen Wissenschaft gegenübergestellte Absolutheit der religiösen Gewissheit liegt, um es so auszudrücken, in einer völlig anderen D i m e n s i o n, wie die von der Metaphysik als Wissenschaft beanspruchte absolute Erkenntnis des Absoluten. Sie ist demgemäss auch kein geeignetes Mittel sich auf die Relativität der wissenschaftlichen Erkenntnis, wo eine solche überhaupt vorliegt, in wissenschaftlicher Weise zu besinnen. Im Hinblick auf die Gesamtheit der dargelegten Sachlage darf man mithin erklären, dass der Verfasser, ungeachtet des Wertes, den er unter den Gesichtspunkten seiner Untersuchung der „hypothetischen" Natur der wissenschaftlichen Forschungsergebnisse als solcher beimisst, den Konsequenzen einer Aequivokation des wissenschaftlichen und des religiösen Begriffs der Realität, bezw. des Absoluten dennoch nicht verfällt. Denn

jene Aequivokation selbst ist, wo sie die Darlegungen des Verfassers überhaupt zu trüben droht, im Grunde genommen doch immer nur scheinbar und im wesentlichen äusserlich. Selbst da nämlich, wo im Rahmen einer Auseinandersetzung mit den monistischen Gegnern die Relativität des Erkenntniswerts der naturwissenschaftlichen Forschung gegenüber der den „Gesamtgehalt der Wirklichkeit" erschöpfenden Auffassung des Glaubens geltend gemacht wird, kommt letzten Endes doch immer wieder die eigentliche Grundtendenz der in dem vorliegenden Buche vertretenen Anschauung, die prinzipielle Verschiedenheit der religiösen und der wissenschaftlichen Begriffsbildung herauszustellen, zum Durchbruch. Also nicht um eine der relativen Wirklichkeit der Wissenschaft gegenüber schlechthin absolute, sondern um die aus bewusst religiösen Motiven mit dem höchsten Masse der subjektiven Ueberzeugung — und dieser gemäss mit dem höchsten Grade des Anspruchs auf Geltung — für schlechthin absolut gehaltene Wirklichkeit kann es sich hier wohl allein handeln.

Wurzelt einerseits diese Unterscheidung in den Gedanken der originären Selbständigkeit des Glaubensphänomens, so macht sie andererseits dieses selbst erst zum Problem und man darf es geradezu als den theoretischen Zielpunkt der vorliegenden Arbeit bezeichnen, festzustellen, welches die logische Struktur des Glaubensphänomens, bezw. des ihm entsprechenden religiösen Objekts- und Realitätsbegriffs eigentlich sei; Fragen, die denn auch sämtlich in der Richtung der neueren religionswissenschaftlichen Untersuchungen des Verfassers liegen.[1]) — Von geradezu entscheidender Bedeutung aber wird jene Unterscheidung für das religiöse Freiheitsproblem und ganz besonders für die Wunderfrage. Diese sowohl wie jenes fordern Freiheit von dem „Mechanismus der Natur", hier wie dort aber ist solche Freiheit nicht die Verneinung des Naturmechanismus, sondern die unter dem Gesichtspunkt einer ganz bestimmten, eben der religiösen, Betrachtungsweise erhobene Forderung, von diesem Mechanismus abzusehen. Die Gesamtheit des Daseins bewusst nach dem Masstab eines persönlichen Verhältnisses zu einem höchsten und absoluten ethischen Prinzip zu beurteilen, nicht um sie in irgend einem Sinne des Wortes zu erkennen, sondern um an solcher Beurteilung selbst wieder die sittliche Kraft der religiösen Erhebung zu erleben, das ist da wie dort die Aufgabe. Wenn man es also einerseits als die ethische Grundanschauung dieser Schrift bezeichnen kann, dass alle Sittlichkeit in der an dem göttlichen Willen orientierten Willensrichtung des Menschen besteht, so erkennt man andererseits wieder ihren religiösen Begriff des göttlichen Urprinzips als einen durchaus ethisch fundierten; es ist ‚Ethikotheologie' im kritizistischen Sinne des Wortes, mit allen Motiven und Konsequenzen dieses Sinns, was der Gottesbegriff des Verfassers involviert. Nur auf einen persönlichen Gott könne das christliche Glaubensleben bezogen sein. Denn nur in der Persönlichkeit allein könne sich das sittliche Fundament alles Glaubens offenbaren. „Wenn der christliche Glaube von Gott als einem persönlichen Gott spricht, so will er damit nur zum Ausdruck bringen, dass die einzig brauchbare Analogie, nach der wir das Wesen Gottes zu denken haben, diejenige geistig-ethischen Personenlebens sei ... Gott als persönlichen Gott glauben heisst also: das Wesen Gottes liegt in der Linie geistig-ethischen Personenlebens — selbstverständlich in der Verlängerung dieser Linie — aber eben auch wirklich in der Verlängerung dieser und nicht irgend einer anderen Linie." (S. 189). Die Absolutheit des göttlichen Prinzips ist so recht eigentlich die der Idee einer sittlichen Persönlichkeit, der Brennpunkt gleichsam, nach dem hin die Strahlen der

[1]) Vgl. „Aufgabe und Bedeutung der Religionspsychologie". Berlin-Schöneberg 1910, Protestantischer Schriftenvertrieb, sodann „Der gegenwärtige Stand der Religionspsychologie", Zeitschrift für angewandte Psychologie Bd. 3, 1910, ferner „Der Kampf um die Religionspsychologie". Internationale Wochenschrift vom 2. September 1911.

im endlichen Personenleben immer nur in relativem Sinn ethischen Willensrichtungen konvergieren. Nur für eine rational-dogmatische Metaphysik sind daher Absolutheit und Persönlichkeit vielleicht Gegensätze: im Rahmen einer ethikotheologisch fundierten erscheinen sie als Bedingungen, die sich gegenseitig fordern und ergänzen. — In solchen Betrachtungen wurzelt denn auch derjenige Gedankenkomplex, den Wobbermin als den Monismus des Christentums dem das Naturalismus entgegenhält. Für die religiöse Betrachtung „durchwirkt und durchwaltet“ Gott als „höchste ethische Macht“ die Welt: er ist ihr als ethisches Prinzip immanent, weil er, so kann man im Geiste des Verfassers sagen, das transzendente Ziel ist, das die „Bestimmung“ von Welt und Mensch normiert.

Von solchen Gesichtspunkten aus, die ihre ausdrückliche Formulierung und Begründung in den beiden letzten Kapiteln des Buches erfahren (VI.: „Monismus und Monotheismus“, VII.: „Monistische Weltanschauung“), wird erst die Tendenz verständlich, welche Wobbermins Polemik gegen die Position des naturalistischen Monismus in den Kapiteln I. bis V. („Ernst Haeckel im Kampf gegen die christliche Weltanschauung“, „Der Kampf um die Entwicklungslehre [Wasmann contra Haeckel]“ „Der Keplerbund und der Kampf um Haeckels Embryonenbilder“, „Christentum und Darwinismus“, „Die heutigen Anschauungen vom Wesen der Materie und ihre Bedeutung für die Weltanschauungsfrage“) beherrscht. Mit hohem sittlichen Ernst und intensiver Vertiefung in eine lange Reihe naturwissenschaftlicher Sonderprobleme wird hier der naturalistische Monismus bekämpft. Die Ruhe und Objektivität in der Behandlung z. T. modernster Streitfragen der naturwissenschaftlichen Forschung darf auch da als vorbildlich bezeichnet werden, wo man in der Sache von der Auffassung des Verfassers abweicht. Aber die eigentliche Tendenz der Arbeit liegt ja gar nicht in der Diskussion naturwissenschaftlicher Spezialprobleme. Sie dient ihr nur als Mittel für ihren besonderen Erkenntniszweck. „Der christliche Glaube“ — so bemerkt Wobbermin treffend im Verlaufe einer Erörterung über den Entwicklungsgedanken — „hat überhaupt kein direktes Interesse an irgendwelchen naturwissenschaftlichen Einzelfragen“. (S. 16.) Und nichts wäre methodisch verfehlter als den Schwerpunkt der Auseinandersetzung mit dem Verfasser auf die Erörterung solcher Einzelfragen zu verlegen. Was sein Buch in diesen seinen Partien augenscheinlich will, ist dies: beweisen, dass die Uebergriffe des naturalistischen Monismus gegen die religiösen Grundvorstellungen des Christentums in unkritischen und darum unzulässigen Verallgemeinerungen manchmal sogar durchaus nicht unbestrittener Ergebnisse der naturwissenschaftlichen Forschung, d. h. in einer Verletzung des wissenschaftlichen Forschungsprinzips selbst, wurzeln — So ist denn die letzte philosophische Absicht der überall von dem Ernst und von der Energie des Gefühls wissenschaftlicher Verantwortlichkeit erfüllten Schrift, wie schon eingangs angedeutet, kritisch. Sie will den Begriff des christlich-religiösen Glaubens fixieren, indem sie auf den Begriff der Wissenschaft reflektiert. D. h. sie erfasst jenen in seiner prinzipiellen Selbständigkeit und vermittelt dadurch auch ein vertieftes und geläutertes Verständnis für den, der zufälligen und historisch bedingten „Vorstellungsform“ gegenüber fundamentalen „Ueberzeugungskern“ alles religiösen Bewusstseins.

Breslau. Richard Hönigswald.

Krystal, B., Dr. Wie ist Kunstgeschichte als Wissenschaft möglich? Ein kritischer Versuch. Halle a. S., Verlag von Max Niemeyer. 1910. (61 S.)

Die Abhandlung, die kaum vier Druckbogen fasst, ist die Arbeit eines Erkenntniskritikers, der in der modernen Kunstwissenschaft und Kunstgeschichte bewandert ist. Philosophen mit ästhetischen Neigungen sind häufig, Kunstgelehrte mit philosophischen kommen vor, aber die einen verstehen meist zu wenig von dem Wesen der modernen Kunstwissenschaft, während die anderen ihre philosophischen Interessen fast

immer auf das Gebiet der Psychologie oder der sogenannten reinen Geisteswissenschaft beschränken. Erkenntniswissenschaft und Kunstwissenschaft scheinen sich zu fliehen. Dies ist die herrschende Ansicht unserer Zeit, die jeden Kunsthistoriker unter seinen Berufsgenossen verdächtig macht, der sich um eine erkenntniswissenschaftliche Orientierung in seiner kunsthistorischen Arbeit bemüht.

Der Autor dieser Schrift steht auf dem entgegengesetzten Standpunkt, und nicht genug damit, er weiss ihn auch in glänzender Weise zu verteidigen. Dem Rezensenten sei hier die persönliche Anmerkung erlaubt, dass er als praktischer Kunsthistoriker einer sogenannten formalen Richtung beginnend, bei seinen ästhetisch-philosophischen Studien Schritt für Schritt dem erkenntnistheoretischen Standpunkt fast unbewusst zudrängte, dem er sich dann mit Bewusstsein anschloss, und der ihn bei kunstgeschichtlichen Arbeiten nur gefördert hat.

Die Abhandlung Krystals zerfällt in zwei Abschnitte, deren erster „Aesthetische Probleme" die drei Kapitel „Psychologische und psychologistische Aesthetik" — „Das Problem der Aesthetik" — „Zur Geschichtswissenschaft" — enthält. Der zweite Abschnitt ist betitelt „Gegenstand und Methode der Kunstgeschichte".

Der erste Abschnitt enthält in der Hauptsache eine Polemik gegen die psychologische Aesthetik als Grundlegung der Kunstwissenschaften. Er ist zugleich eine Widerlegung der psychologischen Richtung als grundlegende Erkenntnislehre überhaupt. Leistet die Arbeit auf diesem Gebiete auch nicht gerade etwas Neues — was sie übrigens auch nicht will — so kann man dieser Kritik der Psychologie als Grundlegung doch das Lob einer sehr zielsicheren dabei massvollen Haltung nicht versagen.

Nachdem Krystal den Leser an die Unmöglichkeit einer psychologischen Erkenntnisgrundlegung erinnert hat, schreitet er zur Polemik gegen die psychologische Aesthetik vor:

„Die psychologische Aesthetik, die ausschliesslich auf das subjektive Korrelat des Bewusstseins der Kunst und des Schönen überhaupt ihre Aufmerksamkeit lenkt, kann nur als eine angewandte Disziplin, keinesfalls aber zugleich als Logik des in sich abgeschlossenen und einheitlichen Objektes der Kunst angesehen werden. Als grundlegend kann nur das schlechthin Ursprüngliche, das durch reines Denken erzeugt wird, gelten, in diesem Falle die kritische Aesthetik, die die eines bestimmten Gegenstandes und nicht die eines subjektiven Bewusstseins überhaupt ist."

Der Leser wird bis zu diesem Punkte der Untersuchung vorgerückt noch vermuten können, dass der Autor dem Standpunkt der Kritik der Urteilskraft zustrebt.

Es ist das Hauptverdienst Krystals, dass es ihm gelingt, sich allein auf die kritische M e t h o d e zu stützen, die er durchaus im Kantischen Sinne übt, aber an das Problem heranführt, wie er es bei seiner Einsicht in das Wesen der modernen Kunstforschung sehen musste: als das Problem der künstlerischen Gestaltung. Indem so Krystal das Grundproblem verschiebt, wendet er sich zwar gegen Kant, aber er beweist auch durch die nun erst mögliche Befreiung des Themas von empirischer Psychologie, die in der Kritik der Urteilskraft noch stark wuchert, dass er zu dieser Problemverschiebung berechtigt ist.

Ich will nicht darauf das Hauptgewicht legen, dass jeder Kunstforscher Krystals Problemstellung — soweit sie die Tatsache der Kunst betrifft — als die einzig mögliche anerkennen muss. Diese Tatsache war den Kunstforschern schon längst bekannt. Trotzdem hat sie auf die kritische Aesthetik keinen Einfluss ausüben können, weil eben, wie oben schon gesagt, Kunstforscher keinen Sinn für Erkenntniswissenschaft und am wenigsten die Fähigkeit besitzen, ihre Methode p r o d u k t i v zu üben. Andererseits muss es der kritischen Philosophie vorgeworfen werden, dass sie sich so garnicht die Resultate der neueren Kunstwissenschaft aneignete, die zu einem Fortschritte über die Kritik der Urteilskraft hinaus allein

die Hand bieten. Zudem kann auch die kritische Erkenntniswissenschaft einer Betrachtung des ästhetisch-kritischen Problems auf die Dauer garnicht entraten. Weniger, weil sich jeder, der Erkenntniswissenschaft treiben will, darüber Rechenschaft geben müsste, wie ein notwendiges Kunsturteil möglich ist, sondern weil ihm die kritische Grundlegung der Aesthetik als Analogon — zum Regulativ seiner Forschungen auf erkenntnistheoretischem Boden von grossem Nutzen sein kann. Denn wenn es auch zu bedauern wäre, wenn die kritische Aesthetik die Analogie zur Logik gleichsam mechanisch zu Scheinresultaten ausbeutete — ein Vorwurf, der in gewisser Weise auch Kant gemacht werden muss — so kann doch eine von der Tatsache der Kunst ausgehende kritische Aesthetik der modernen Erkenntniswissenschaft als Parallelerscheinung sicherlich zu einem vorzüglichen Prüfstein werden.

In dem Uebergang zum zweiten Abschnitt, dem Kapitel: „Zur Geschichtsphilosophie“ werden die Konsequenzen der Krystalschen Aesthetik schon in etwas gezogen: Indem Krystal die krische Aestetik zur Logik der Kunstwissenschaften stempelt, trennt er die Kunstwissenschaften sowohl von den Wissenschaften des Subjektiven wie den Zweckwissenschaften der Ethik. Für die Kunstgeschichte folgert er daraus eine von der Kulturgeschichte absolut unabhängige Position. Damit erweist sich aber auch die in der letzten Zeit geforderte Einteilung der Wissenschaften in Natur- und Geisteswissenschaften oder in Natur- und Kulturwissenschaften als unhaltbar, denn die Kunstwissenschaften haben ihre eigene Logik. Zudem lehnt Krystal diese Einteilungen wohl schon deshalb ab, weil eine Logik der Werte — die Voraussetzung für diese Einteilungen — am letzten Ende zum Psychologismus zurückführt.

Der zweite Abschnitt: „Gegenstand und Methode der Kunstgeschichte“ kann in diesen Blättern kürzer behandelt werden.

Die Kunstgeschichte, die als eine wissenschaftliche gelten will, hat es nur mit K u n s t g e g e n s t ä n d e n zu tun, die sie nach dem Gesichtspunkte ihres ästhetischen Wertes betrachtet. Der ästhetische Wert oder Gehalt eines Kunstwerkes ist aber nichts anderes als seine künstlerische Gestaltung. Die Prinzipien der Aesthetik und die Voraussetzungen, der das betreffende Kunstgebiet behandelnden Kunstwissenschaft bieten die einheitlichen Massstäbe, kraft derer allein eine Kunstgeschichte als Wissenschaft möglich ist, da die Prinzipien der Aesthetik kritische und darum grundlegende sind. Denn die kritische Aesthetik ist die Logik der Kunstwissenschaften.

Somit hat also die Kunstgeschichte, als die Erkenntnis von Kunstgegenständen, die in der zeitlichen Aufeinanderfolge objektivierten Kunstwerke gemäss dem Gehalte derselben ästhetisch zu bestimmen, denn lediglich als ästhetische Tatsache kann das Kunstwerk der kritischen Kunstgeschichte gegeben sein.

Aus dieser Bestimmung des Gegenstandes ergibt sich für die Methode der Kunstgeschichte die Forderung, dass sie sich auf keine Umstände bei der ästhetischen Betrachtung stütze, die ausserhalb des Kunstwerkes liegen. Dies gelingt ihm aber nur dann, wenn sie kunstkritische Methode ist. Diese kunstkritische Methode, die auf ästhetisch-systematischen Voraussetzungen ruht, bedeutet kein Bessermachenwollen, sondern ist die Ermöglichung einer einheitlichen Erkenntnis der Kunstgeschichte, gleichsam ihre „ästhetische Mechanik“. „Der Kunstforscher als Kritiker aber ist weder Kunstdichter noch Geniesser, sondern Kunstdenker. Eine so gefasste Kunstgeschichte tritt mit keiner überspannten Ehrfurcht den Kunsterscheinungen gegenüber, die ihr den eigentlichen Weg der Untersuchung verdunkeln muss: In souveräner Weise steht die Kunstgeschichte nunmehr ihrem Stoffe gegenüber — sie ist zum Kunstrichter geworden.“

Dieser inhaltreiche Abschnitt bietet neben einer überzeugenden Auseinandersetzung mit vielen heute geltenden ästhetischen Grundsätzen eine Anzahl von glücklichen ästhetischen und kunstwissenschaftlichen Begriffsbestimmungen. Leider kann ich aber der Hauptbestimmung, der

gegenseitigen Abgrenzung der Begriffe Schönheit, Gehalt, Stoff, Inhalt nicht zustimmen. So sehr ich mich auch mit dem Verfasser in der Sache eins weiss, so bin ich doch auch als kritischer Aesthetiker zu wenig Optimist, als dass ich eine Differenz in der Begriffsbestimmung für absolut unerheblich ansehen kann. Wenn Krystal unter Schönheit die künstlerisch wertvolle Gestaltung versteht, unter Inhalt das Sujet, unter Stoff das Material, so findet er zwar dadurch für den Hauptbegriff der Schönheit den Anschluss an die Kantische Diktion, würde aber auch dadurch meines Erachtens in eine Fülle von Zweideutigkeiten gedrängt, sowie er zu einer allgemeinen systematischen Grundlegung der Aesthetik schritte. Für den unbefangenen Menschen ist diese Diktion allerdings die allein natürliche, dabei kommt es aber bei philosophisch kritischen Untersuchungen garnicht an. Im Gegenteil. Da die Schwierigkeit dieser Methode in der Hauptsache darin beruht, der Gefahr des Wortnaturalismusses auszuweichen, so hat sie in erster Linie darauf Acht zu geben, dass die Grundbestimmungen ungefährliche, nicht aber, dass sie dem natürlichen Sprachgebrauche entsprechend sind. Zudem behaupte ich, dass der Begriff der Schönheit in der kritischen Aesthetik absolut zu entbehren ist. Neulinge in dieser Wissenschaft werden das absurd heissen, aber ich möchte sie darauf verweisen, dass auch der Begriff der Wahrheit in seiner erkenntnistheoretischen, d. h. für mich einer rein philosophischen Untersuchung uns heute geradezu seltsam anmutet.

Es berührt sympathisch, dass der Autor nach einem Anschluss an die kritische Philosophie sucht und dass er ihn bei der neukantisch idealistischen Aesthetik, der sogenannten Gehaltsästhetik findet.

Tatsächlich liegt doch aber die Sache so, dass es Mühe macht, diese Beziehung zu erkennen. Man könnte mit demselben Rechte behaupten, dass erst die formalistische Aesthetik eine moderne kritische Aesthetik möglich gemacht hat. Denn schliesslich hat doch die romantische Gehaltsästhetik nur das eine mit diesen neuen Bestrebungen gemein, dass sie nicht Psychologie ist.

Ich wüsste keine erheblichen Punkte aufzuweisen, wo mir diese Arbeit angreifbar erschiene. Sie regt zu mehrfacher Lektüre an, denn sie ist von einer methodischen Solidität und Zuverlässigkeit, die das Vorurteil gegen Aesthetik im Lager der kritischen Philosophen wie der Kunstgelehrten zu nichte machen müsste.

Berlin. B. Wendland.

Caird, Eduard. Die Entwicklung der Theologie in der griechischen Philosophie. Autorisierte Uebersetzung von Hilmar Wilmans. Halle a. S. Max Niemeyer. 1909. (532 S.)

Dass jemand, der die Geschichte einer Sache schreibt, diese Sache selbst erkannt haben muss, scheint ein Gemeinplatz, den jeder unbesehen einräumt. Weniger allgemeiner Billigung möchte sich erfreuen, wer diese Behauptung zu der näheren bestimmte, dass man nur auf dem Boden eines Systems der Philosophie deren Geschichte aufzufassen und darzustellen vermöge. Und doch ist dies zweite nicht weniger trivial als das erste. Und doch drängt auch schon die Gegenwart in mancherlei Erscheinungen zur Bewährung eines solchen Grundsatzes. Wer sich von den Aussichten dieses Drängens auf's erfreulichste überzeugen will, nehme das Buch von Caird zur Hand. — Nicht als ob er dort eine Fortsetzung der modernen Auseinandersetzungen über historische Methode fände. Den Inhalt des Buches bildet der Gottesbegriff bei den griechischen Philosophen. Indem aber dieser Begriff in seiner prinzipiellsten, vom Autor am eigenen Leibe erfahrenen Gestalt ergriffen wird, stellt sich dies Geschichtliche ungesucht als ein Systematisches, als der Prozess eines Systemes dar.

Caird geht aus von einem Widerspruch, von dem modernen, in England populären Widerspruch zwischen Wissen und Glauben. Dieser Zwiespalt, von dem schliesslich alle Philosophie ausgeht, — (die Philosophie

beruht auf der Realität des Widerspruches) — er ist in gewisser Gestaltung auch das Ferment gewesen, das die griechischen Philosophen zur Bildung ihres Begriffes vom Prinzipe, von Gott getrieben hat. So wird die Geschichte des griechischen Denkens zur Geschichte der Versöhnung jener Antinomie. — Mit der Philosophie des Platon beginnt Caird — die Früheren nur als Vorbereitung fassend — den expliziten Teil seiner Darstellung. Er entwickelt das Problem hier aus dem Gegensatze von Wissen und Meinen, den Sokrates mit seinem abstrakten Grundsatze: Tugend ist Wissen geschaffen hatte. Den damit verlorenen Boden natürlicher Rechtschaffenheit sucht Platon der Tugend in neuer Synthese zurückzugewinnen. Der Meno mit der Lehre von der Anamnesis löst das Rätsel: Das Wissen selbst ist nichts anderes als die zu ihrem wahren Selbstbewusstsein entwickelte Meinung des natürlichen Menschen. Der Lehrer der Tugend bringt nichts inhaltlich Neues gegen die Natur des instinktiven Bewusstseins, seine Hebammenkunst bringt vielmehr in der Idee die in der Mannigfaltigkeit des Meinens selbst schon waltende Allgemeinheit zu Bewusstsein. So liegt Platons Bedeutung nicht in der Ausbildung eines starren Zwiespaltes zwischen dem natürlichen und geistigen Menschen, in den Sokrates bisweilen zu versinken droht. Die Wirklichkeit erscheint wieder als ein systematisch-organisches Ganze, dessen Krönung in dem Begriffe der Seele gegeben ist. — In gleicher Methode wird Aristoteles behandelt. Hier treten die Grundgegensätze in der Form der theoretischen und praktischen Vernunft auf. Auch hier liegt das ganze Interesse des Historikers auf der erreichten Versöhnungsstufe. Sie erscheint so wenig wie bei Platon als eine vollkommene; aber wenn wirklich die reine Form in der Transzendenz endigen sollte, so bleibt das System selbst doch ein System der Synthesen, himmelweit entfernt von dem vorschnellen Dualismus, dessen man den Aristoteles so gerne bezichtigt. Nach diesen über- und umgreifenden Erscheinungen nimmt die nacharistotelische Philosophie die Richtung wieder auf eine Vertiefung der Antithese. Die Stoa, Philon, Plotin bezeichnen den Weg, auf dem durch neue und härtere Abstraktion als zuvor eine veränderte Fragestellung in die Philosophie einbrach. Man beginnt den Gedanken der unendlichen Person, des Subjektes zu fassen. In der unvermittelten Einheit dieses Einzelnen mit dem Allgemeinen, mit Gott, scheint dem Denken der feste Punkt gegeben. Indem aber eine solche enthusiastische Tiefe das weite Feld der Besonderung nicht in wahrhaftem Begreifen verschwinden machen kann, bleibt das Verhältnis des erlösten Menschen zur Welt der christlichen Epoche als Problem vorbehalten.

Caird ist bei der deutschen spekulativen Philosophie in die Schule gegangen. Auf diesem Fundamente und mit beständiger, wenn auch nur selten namentlicher Beziehung darauf, entwickelt er das ungetrübteste Bild vom Walten des griechischen Geistes. Eine Pflicht der Aufrichtigkeit gegen den Autor glaubt Ref. zu erfüllen, wenn er hinzusetzt, dass derjenige Begriff, in dem jenes Fundament seine höchste Vollendung hätte, der Begriff der absoluten Negativität nicht in seiner vollen Bestimmtheit ergriffen ist. Das von Caird so oft berufene „tertium quid", das einem jeden Gegensatze als einheitliche Bedingung zu Grunde liegt, bleibt formal und metaphysisch — dem Schellingschen Prinzip verwandt. Bei alledem dürfen wir dem Buche das doppelte Verdienst einer trefflichen Einführung in die Philosophie sowohl Griechenlands wie des spekulativen Deutschlands ohne Vorbehalt zugestehen.

Halle a. S. Julius Ebbinghaus.

Selbstanzeigen.

Rehmke, Johannes. Die Willensfreiheit. Verlag Quelle & Meyer, Leipzig 1911 (146 S.).

Der Verfasser beginnt mit der logischen Zergliederung d. i. der wissenschaftlichen Beschreibung jener allbekannten einfachen Tatsache „Ich will das", um dann von diesem sicheren Boden aus in die Frage nach der „Freiheit des Willens" einzutreten. Er zeigt, dass die Worte „Ich will das" ein Einzelwesen in einer besonderen Bestimmung, nämlich als „wollendes" zum Ausdruck bringen, und legt dar, als was dieses wollende Bewusstsein, als was mit anderen Worten die Seele als Wille sich bietet. An diese Darlegung schliesst sich die Erörterung der Willensfreiheit an, die insbesondere auch nachweist, dass der berüchtigte Gegensatz „Determinismus — Indeterminismus" seinen Sinn überhaupt verliert, sobald nur die Tatsachen des Seelenlebens ungeschmälert zum Worte kommen.

Wer aber an die Willensfreiheit sich macht, ohne über den Willen zunächst zur Klarheit gekommen zu sein, wird immer im Dunkeln tappen. Und wer über den Willen sich verbreitet, ohne an der allein unmittelbar ihm vorliegenden Tatsache „Ich will das" sich zu unterrichten, wer insbesondere ohne das Einzelwesen, das doch zweifellos in dem „Ich will das" immer zum Ausdruck kommt, zu beachten und zu Grunde zu legen, „Wollen" und „Wille" meint klar erfassen zu können, der wird bald erfahren, dass er aus den lichten Tatsachen heraus in den Nebel der Dichtung geraten ist. Eine Psychologie, die von der phantastischen, den Tatsachen unseres Seelenlebens hohnsprechenden Behauptung anhebt, dass „Empfindungen" und „Gefühle" die „Elemente" seien, aus denen was „Seele" sei bestehe, und das Seelenleben als „Vorgänge" begreift, in denen „Empfindungen, Gefühle und Vorstellungen" sozusagen als „seelische Atome und Moleküle" sich ausleben, — eine solche Psychologie wird, wenn nicht früher, so doch mit Sicherheit an der Tatsache „Ich will das" d. h. am Willen Schiffbruch leiden und darum insbesondere mit der Frage der Willensfreiheit schlechterdings nichts anzufangen wissen. Die letzte Probe auf die Wissenschaftlichkett einer Psychologie ist immer ihre Willenslehre. Wer aber das besondere Einzelwesen „Seele" nicht anerkennt, der wird niemals der Tatsache, der er selbst in dem Satze „Ich will das" Ausdruck zu geben gewohnt ist, gerecht werden können, eine Tatsache, die laut und deutlich für das Einzelwesen „Seele" zeugt.

Von diesem Tatsachenboden aus hat nun der Verfasser der alten Behauptung von der Willensfreiheit einen Sinn gewinnen können, der auch besonders den Kriminalisten und Psychiatern Licht bringt.

Greifswald. J. Rehmke.

Wendel, Georg. Sozialpädagogische Essays. Leonhard Simion Nf. Berlin 1911 (46 S.).

Wenn ich über meine „Sozialpädagogischen Essays" hier das Wort ergreife, so geschieht es mit ausdrücklicher Bezugnahme auf eine in voriger Nummer dieser Zeitschrift erschienene Rezension derselben von Artur Buchenau, die den Verfasser in keiner Weise befriedigt hat. Hier wurden nur einige Ueberschriften erwähnt und eine vereinzelte Anmerkung zitiert, die sich auf das Problem der „Willensfreiheit" bezieht und sich auf eine ausführliche im „Archiv für systematische Philosophie" im Jahre 1909 erschienenen Abhandlung über das „Problem der Kausalität und der Freiheit" stützt, aber mit dem wesentlichen Inhalt der Schrift überhaupt nichts zu tun hat.

Die hier behandelten Probleme der Schülerselbstmorde, der Berufswahl, der Erziehung zur Selbständigkeit im praktischen und sozialen Leben fallen zum grössten Teil in das Gebiet der Sozialpädagogik. Ich weiss nicht, was Artur Buchenau unter dem „Problem der Sozialpädagogik" versteht. Auf sozialpädagogischen Gebiet gibt es unendlich viele Probleme, von denen einige der wichtigsten hier behandelt werden. Am wichtigsten scheint mir der erste Aufsatz „Psychologische Pädagogik" zu sein, welcher ein eigenes Reformsystem für die Oberstufe der höheren Lehranstalten entwickelt, das

in dem Gedanken der Bewegungsfreiheit wurzelt. In dem Kapitel „Schülerselbstmorde" werden die wesentlichen Ursachen derselben in dem mangelnden Verständnis der jugendlichen und der Individualpsyche gefunden. Die weiteren Kapitel „Berufswahl und Studium", „Wissen und Nichtwissen" greifen in das soziale Leben ein und decken Schäden auf, die nur durch eine Vertiefung der Volksbildung gehoben werden können. Insbesondere aber war es mir darum zu tun, in dem Kapitel „Die Erziehung zur Selbständigkeit" jene heillose Erziehungsmethode zu richten, welche gerade zur Unselbständigkeit, zum blinden Autoritätsglauben erzieht und den Zögling verhindert, eine selbständige, sich selbst bestimmende Persönlichkeit zu werden. Dieses Kapitel scheint mir recht im Geiste Kants geschrieben, zu dem das Schriftchen sonst seinem Inhalt gemäss wenig Beziehungen haben kann.

Ich betone noch, dass die Schrift nicht in streng wissenschaftlichem Ton, sondern für die Allgemeinheit geschrieben ist. Ich meine überhaupt, dass sich pädagogische, sozialpädagogische Probleme u. dergl. einer streng wissenschaftlichen Behandlung entziehen, wie mir das Beispiel der zu abstrakt geschrieben und für die Praxis wenig brauchbaren Pädagogik Herbarts zu zeigen scheint.

Berlin. Georg Wendel.

Wendel, Georg. Vermischte Schriften. Leonhard Simion Nf. Berlin 1912 (106 S.).

Meine im selben Verlag wie die vorher angezeigte Schrift erschienenen „Vermischten Schriften" bestehen aus drei Hauptteilen Der erste Teil enthält tonpsychologische Untersuchungen und solche allgemein philosophischen Inhalts. Dort steht im Mittelpunkt das Problem der Tonverschmelzung, für welches eine neue Fassung gewonnen wird, hier Fragen, die sich auf die Religion, die Emanzipation der Frau und psychische Anomalien beziehen.

Der zweite Hauptteil enthält „ästhetische Studien", welche die Aesthetik Schillers und der Romantiker behandeln. Insbesondere kommt hier eine neue Auffassung der Aesthetik der Romantiker zur Geltung, welche den inneren Gegensatz der Aesthetik W. und Frd. Schlegels und der Romantiker unter sich beweist. Entgegen den bisher üblichen Darstellungen der romantischen Literatur und Doktrin wird gezeigt, dass von einer „romantischen Schule" nicht eigentlich die Rede sein kann, diese vielmehr nur eine Konstruktion der Literarhistoriker ist.

Der dritte Hauptteil vereinigt in einem „Aesthisches Tagebuch" betitelten Abschnitt vereinzelte ästhetische Bemerkungen, die sich hauptsächlich auf die bildende und die Tonkunst beziehen und den falschen Idealismus bekämpfen, der unsere wissenschaftliche Aesthetik noch immer z. T. beherrscht und schon in meinen früheren ästhetischen Schriften[1]) widerlegt wurde.

In direkter Beziehung zu Kant dürften wohl nur die auf Schiller bezüglichen Ausführungen stehen, welche die grossen Leistungen der Aesthetik Schillers zu würdigen sich bemühen, aber auch seine Irrtümer mit schonungsloser Kritik aufdecken.

Berlin. Georg Wendel.

Salomon, Max. Kants Strafrecht in Beziehung zu seinem Staatsrecht (Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft, XXXIII, 1—34). — Kants Originalität in der Auffassung der Lehre vom Staatsvertrage (Archiv des öffentlichen Rechts, XXVIII, 97—103).

Es wird der Nachweis versucht, dass Kants Strafrecht, diese prononcierte Vergeltungslehre, in keinem inneren Verhältnis zu seinem philosophischen Systeme steht. Die Beweise, welche in dieser Richtung unternommen worden sind, führen

---

[1]) „Der Schönheitsbegriff in der bildenden Kunst", J. H. Ed. Heitz, Strassburg 1908, und „Aesthetisches Skizzenbuch", J. H. Ed. Heitz, Strassburg 1910.

nicht zum Ziel. Weder trifft der Gedanke, im Sozialkontrakte sei das Versprechen sich strafen zu lassen enthalten, Kants Auffassung von dem ursprünglichen Vertrage, die den Systemen des Naturrechts und ebenso auch Rousseau gegenüber durchaus originell ist; noch lässt sich aus dem Begriffe der Gerechtigkeit die Notwendigkeit der Vergeltung deduzieren; noch nützt der Gedanke etwas, die Uebertretung eines sittlichen Gesetzes sei in der Idee unserer praktischen Vernunft von ihrer Strafwürdigkeit begleitet. Der tiefere Grund liegt in einem Bruch innerhalb von Kants Staatsrechtsgebäude. Seine Staats**idee** allerdings erwächst aus den Fundamenten seiner Philosophie; die besonderen Lehren des Staatsrechts befassen sich jedoch mit dem Staat nicht als Idee, sondern als Erscheinung, mit dem positiven Staat. Kants Strafrecht aber bezieht sich grade auf den positiven Staat mit allen seinen Zufälligkeiten. Da sich nun aus der Staatsidee die Forderung des Bestandes des positiven Staates und des positiven Gesetzes nicht ableiten lässt, so fehlt dem Strafrecht der Zusammenhang mit der Staatsidee und dem philosophischen Systeme. Auch die wenigen Worte, mit welchen die Begriffe „Verbrechen" und „Strafe" auf die moralisch-sittliche Persönlichkeit des Verbrechers und des Gestraften zurückgeführt werden, begründen kein Vergeltungsstrafrecht; die in der Bestrafung liegende Nichtachtung der Fähigkeit des Bestraften, Gesetzgeber und Staatsbürger zu sein, hebt nicht den durch das Verbrechen verursachten Verlust dieser Fähigkeit auf. Die Strafe müsste hier den Sinn einer Entsühnung haben. Zu diesem Begriffe aber konnte Kant auf Grund seiner Staatsrechtslehre nicht gelangen.

Frankfurt a. M. Max Salomon.

Bockwitz, Hans, Dr. Jean-Jacques Gourds philosophisches System. Heft 18 der Abhandl. z. Philosophie und ihrer Geschichte her. von R. Falckenberg. Quelle & Meyer, Leipzig 1911. (XVIII u. 120 S.)

Die vorliegende Abhandlung befasst sich mit den Schriften des in Deutschland kaum bekannten genfer Philosophen J.-J. Gourd (1850—1909). Der Zweck dieses erstmaligen Versuchs, von der Philosophie Gourds eine ausführliche Analyse zu geben, kann lediglich der eines Hinweises auf diesen Denker sein, um dem, der fremd an das Studium Gourds herantritt, die Wege zu ebnen.

Im ersten Kapitel habe ich an drei Schriften theologischen Charakters zu zeigen versucht, dass Gourd den Versuch gemacht hat, die aufgeworfenen Probleme philosophisch zu gestalten. Das zweite Kapitel bringt erkenntnistheoretische Studien Gourds, wie er sie in Le Phénomène (1888) niedergelegt hat. Ein dritter Abschnitt behandelt seine Stellung zu Fragen aus dem Gebiete der Metaphysik. Dem vierten und letzten Kapitel fällt die Aufgabe zu, seine philosophischen Ueberzeugungen im Zusammenhang darzustellen. Sie seien kurz folgendermassen skizziert: Wissenschaft und Moral — in Gourds Terminologie theoretische und praktische Dialektik — beruhen auf einem Kunstgriff, dessen sich das Denken bedient, um den gegebenen Wirklichkeitsstoff zu verarbeiten. Beiden Dialektiken gemeinsam ist die Methode der Koordination nach dem Prinzip der Aehnlichkeit. Objekt der Koordination sind in der theoretischen Dialektik die Wahrnehmungen, in der praktischen die Wollungen. Erreicht wird im ersten Falle als Resultat: Extensität des Geistes, sofern er Intelligenz, im zweiten: Extensität des Geistes, sofern er Wille ist. Hier versucht der Irrtum, dort das Böse den Gang der Koordination zu hemmen. Ueber Empirismus, Rationalismus, Phänomenalismus gelangt die theoretische Dialektik zu ihrem Ziel: der wissenschaftlichen Wahrheit; der Gang der praktischen Dialektik wird bezeichnet durch die drei Stufen: Moral des Glückes, des Guten, der Verbindlichkeit und hat zum Ziele den guten Willen. Die Wirklichkeit ist aber viel zu reich, als dass sie restlos in den Koordinationen aufgehen könnte: in der theoretischen Dialektik durchbricht die Freiheit, in der praktischen das Opfer die Kette. Diesen „Inkoordinabilien" stellen sich das Erhabene und die Gemeinschaft der Liebe als über Aesthetik und soziales Leben hinausgreifende Momente zur Seite. Und damit sind die Grundlagen für Gourds Religionsphilosophie gegeben. Objekt der religiösen Dialektik ist das Inkoordinable, das die Koordination durchbrechende Element, das sich nicht unter Gesetze beugt und nur an sich selbst gemessen werden kann. Sache der religiösen Dialektik ist nicht mehr das Streben

nach Extensität, sondern nach Intensität des Geistes, und so wird die Religion „la discipline de l'activité intense provoquée par l'incoordonable ou le hors la loi."
Charlottenburg. Bockwitz.

Stern, M. L., Dr., Monistische Ethik (Gesetze der Physik und Ethik abgeleitet aus den Grundprinzipien der Deszendenztheorie) herausgegeben von Dr. Viktor Stern. Johann Ambrosius Barth, Leipzig 1911. (246 S.)

Das vorliegende Werk verwertet die deszendenztheoretischen Prinzipien zum Aufbau einer modernen Individual- und Sozialethik. Es ist aber mehr als eine blosse Ethik, es ist die Darstellung einer einheitlichen Gesamtweltanschauung, in welcher eine Grundauffassung in den mannigfaltigsten Formen als Erkenntnistheorie und Metaphysik, Psychologie und Naturphilosophie, Ethik und Aesthetik, Rechtslehre und Politik erscheint. Von den Grundprinzipien der Deszendenztheorie wird gezeigt, dass sie nicht nur die organische sondern die ganze Weltentwicklung beherrschen vom Weltanfang bis zur höchsten Stufe menschlicher Kultur, dass sie überdies alle einem einzigen Ursprung entstammen, sich monistisch d. h. voraussetzungslos aus einer Tatsache begreifen lassen.

Mit Hilfe dieser Prinzipien findet die Ethik, die mehr beratend und aufklärend als gebietend sein will, das Wesen des Wollens im Begehren nach Geistesinhalt, nach Entwicklung der Persönlichkeit. Wenn es dennoch ein Schwanken im Wollen gibt und darum die Notwendigkeit einer ethischen Beratung, so kommt dies davon, dass es sehr schwer ist, die in jeder Persönlichkeit gegeneinander wirkenden Willensregungen und Einzel-Ich, von dem Gesamt-Ich, das aus dieser Wechselwirkung hervorgeht, von der Gesamtpersönlichkeit zu unterscheiden. Nur ein Handeln im Sinne des Gesamtwollens der Gesamtpersönlichkeit entspricht durch Förderung der Inhaltsentwicklung unserem eigenen Begehren. Die gehemmte Entwicklung wird als Schmerz empfunden, demgegenüber das Grundprinzip der Ethik lautet: Schmerzheilung — nicht Schmerzflucht.

Wahre Autorität sichert dieser Ethik erst eine neue Auffassung des Existenzbegriffes, welche die Sinnlosigkeit eines endlichen und vergänglichen Lebens überwindet, indem sie den Ewigkeitswert unseres gegebenen, nicht etwa eines erträumten jenseitigen Lebens entdeckt und dadurch unserem Dasein eine fast religiöse Weihe verleiht. Die Existenz, das Sein der Dinge, so wird gezeigt, kann wohl zeitlich begrenzt, nicht aber zerstört, vernichtet werden. Tod, Sterben, Vergehen bedeuten nur eine solche zeitliche Begrenzung, wodurch die Existenzrealität der Dinge innerhalb ihrer zeitlichen Grenzen ebensowenig vermindert wird wie durch räumliche Begrenzung.

In dieser positivistischen Philosophie scheint keine Verwandtschaft mehr mit dem Kantianismus vorhanden zu sein. Und doch entstand des Verfassers Weltanschauung durch ein Zuendedenken seines ursprünglichen Kantischen Standpunktes. In einem früheren Werke (Naturwissenschaftlicher Monismus) war noch die Ansicht vertreten, Raum, Zeit und Kausalität seien im Sinne Kants a priori, nur müsse den bestimmten a posteriori gegebenen räumlichen, zeitlichen und kausalen Verhältnissen etwas an sich entsprechen und das sei zu suchen. Die Konsequenz war die Anschauung, dass die vergangenen Dinge und Beziehungen in den gegenwärtigen geradezu enthalten seien, dass alles, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in einem existiere. Dieser Gedanke wird nun modifiziert. Alles, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft existiert unzerstörbar, aber in seiner Zeit.

Eine noch tiefere, wenn auch verborgene Verwandtschaft mit dem Kantianismus liegt meiner Ansicht nach in der Methode der monistischen Ethik. Die Kantische Philosophie erscheint zum erstenmal von dem Gedanken beherrscht, dass allem, was uns als die Mannigfaltigkeit der Naturgesetze erscheint, einige wenige allgemeine Prinzipien zugrunde liegen, die selbst wieder vielleicht nur der Ausdruck einer noch höheren Tatsache sind. Die idealistischen Nachfolger Kants versuchen auch, die ganze Weltentwicklung aus einer solchen höchsten Tatsache logisch, a priori, abzuleiten. Diese Versuche sind gescheitert. Hier wird eine solche Ableitung aus einem einzigen höchsten

Prinzip empirisch, am Leitfaden der Erfahrung versucht. Die Zukunft wird entscheiden, ob dieser Versuch gelungen ist.

Wien. Viktor Stern.

Fahrion, Karl, Dr. Philosophie und Weltanschauung. Stuttgart. Verlag von Max Kielmann. 1911. (94 S.)

Die Schrift will feststellen, inwieweit die Philosophie imstande ist, eine Weltanschauung zu begründen. Der Verfasser untersucht zu diesem Zwecke das Wesen und die Entstehung der philosophischen Probleme. Sie entstehen dadurch, dass das verstandesmässige Denken in einen Gegensatz zum naiven tritt und dass dabei die doppelte Betrachtung fälschlicherweise zu einem doppelten Sein verfestigt wird. In der neueren Philosophie ist es der Gegensatz von Denken und Sein, Vorstellung und Gegenstand, der das menschliche Nachdenken beschäftigt. Man bemüht sich umsonst, den Gegensatz aufzuheben; denn die gesonderte Realität der beiden Begriffe wird vorausgesetzt. Die Antwort ist also immer schon durch die Fragestellung bestimmt und diese selbst ist falsch. Die Philosophie stellt die Selbstentfaltung des menschlichen Denkens dar und die Lösung der Probleme besteht darin, dass ihr Ursprung erkannt wird.

Unter diesem Gesichtspunkt bespricht die Schrift die Hauptprobleme der Philosophie und die grossen Systeme der Neuzeit. Die Stärke und die Schwäche der Kantischen Philosophie besteht darin, dass sie den Gegensatz, in den sich das menschliche Denken verwickelt, in seiner ganzen Schärfe erfasst und seinen beiden Seiten gerecht zu werden sucht. Allein auch bei ihr ist es so, dass die ganze Lehre in den Voraussetzungen enthalten ist. Kant geht auf der einen Seite von der Tatsache apriorischer Erkenntnisse aus, auf der andern hält er an der naiven Annahme einer gegebenen Erkenntnis fest. Auch er setzt also die Realität des Gegensatzes zwischen Sein und Denken, Erfahrung und Erkenntnis voraus. Er überwindet deshalb den Gegensatz nicht, sondern bringt ihn nur auf eine neue Formel; in seinem scheinbar geschlossenen System stehen die verschiedenen Standpunkte unvermittelt neben einander.

Stuttgart. Karl Fahrion.

Coellen, Ludwig, Dr., Privatdozent. Das Sein als Grenze des Erkennens. M. du Mont-Schaubergsche Buchhandlung. Köln 1911. (215 S.)

Die Kantische Theorie der Erfahrung in ihrem transzendental-logischen Sinne fliesst aus einer bei Kant latenten Einheitsidee, dem „Bewusstsein überhaupt". Kant hat zwar das transzendentale Gebiet entdeckt und dessen Gesetzmässigkeit in seiner Art konstruiert; aber das transzendentale Begreifen als Methode und als ein besonderes Erkenntnisorgan sieht er noch nicht — und kann daher auch seine Konstruktionen nur mit der gemeinen logischen Methode durch Scheinargumente stützen. Seine Ergebnisse sind wertvoll, insofern sie eine neue Art von Erkenntnissen aufweisen; aber sie werden inhaltlich gefährdet durch die Unsicherheit der Methode. Die ist ja auch der Grund, der die zwei verschiedenen Auffassungen der Kritik herbeiführte, die transzendentallogische und die subjektiv-phänomenologische.

Fichte und seine Nachfolger, Schelling und Hegel, leisten, was hier geboten war: sie entdecken und verfolgen für das Transzendentalgebiet die ihm eigene Methode. Erstens weisen sie jenes besondere, im eigentlichen Sinne philosophische Organ auf, vermöge dessen das Transzendentalgebiet eben ein besonderes wird. Fichte nennt es „intellektuelle Anschauung", Hegel „dialektische Methode". Zweitens wird vermittelst dieses Organs die Einheitsidee aus ihrer Latenz herausgehoben und zum Quellpunkt der philosophischen Konstruktion. Sie wird, als die Idee des Absoluten, richtig zum Prinzip der Methode gemacht. Denn da das Transzendentalgebiet ein Organismus von Gesetzen ist, so bedarf die Konstruktion einer solchen Idee.

An der Organisation des transzendentalen Erkenntuisgebietes aber blieb die sachlich-metaphysische Geltung haften, die aus Kants „Bewusstsein überhaupt" stammte: Die Einheitsidee funktionierte nicht nur als Prinzip der Konstruktion, des philosophischen Begreifens; sie wurde auch als das gegenständliche Ziel der Methode gesetzt, als das metaphysische Reale. Bei

Fichte galt die Wissenschaftslehre noch als eine „Nachkonstruktion", bei Hegel wurde der Begriff das Reale.

Hier ist ein Fortschreiten geboten, indem das Transzendentalgebiet in sich abgegrenzt wird. Es war der Fehler (d. h die entwicklungsgeschichtliche Stellung) des metaphysischen Rationalismus, dass er die rationale für metaphysische Geltung nahm. Im Gegensatz dazu muss der Wert des Rationalen aus der besonderen Organisation des philosophischen Begreifens bestimmt werden. Die „Endlichkeit" des Erkennens überhaupt, d. i. seine Organisationsbestimmtheit, gilt auch für das transzendentale oder philosophische Begreifen, welches nur ein Teilgebiet der Gesamterkenntnis ist. In der Endlichkeit auch des philosophischen Begreifens ist es begründet, dass die Idee des Unendlichen nur die Geltung eines methodischen Prinzips für das Begreifen hat, so wie die Schwerkraft nur ein Prinzip für das mechanistische Begreifen der Massenanziehung ist. Die Idee des Unendlichen ist das Einheitsprinzip für die philosophische Konstruktion der Erfahrung, d. i. der gesamten Erkenntnistätigkeit: Das habe ich in meinem Buch zu begründen versucht.

Das philosophische Begreifen erwächst aus einem besonderen Akte. Ich nenne ihn „transsubjektive Selbstreflexion". Sie bestimmt die Methode des Begreifens als eine Konstruktion der Erfahrung unter dem Gesichtspunkt der Unendlichkeitsidee. In Relation zu dieser erscheint für das Begreifen das Erkennen überhaupt — und damit auch das philosophische Begreifen selber — als endlich. Die Endlichkeit, wie gesagt, ist Organisationsbestimmtheit: Das Erkennen ist für das Begreifen ein Tun, das sich als ein Getanes äussert, ein Prozess, der sich in und zu einem bestimmten Produkt begrenzen muss. Ein Begriff z. B. ist ein Akt, der sich in einem Wort als einem bestimmten Empfindungskomplex äussern muss. Je nach der Art des Erkennens nun, so habe ich nachgewiesen, gewinnt das Erkenntnisprodukt den Charakter einer besonderen Seinsart: Das Sein ist an dem Produkt die Artbestimmtheit oder Grenze des Erkennens. Damit ist ein zweiter Umkreis von Erörterungen meines Buches angegeben. Er bildet — heute möchte ich selbstkritisch dazu sagen: leider — die Grundlage für den ganzen Aufbau der Arbeit.

Aus den beiden mitgeteilten Umkreisen von Erörterungen erwächst als eine dritte Aufgabe die Konstruktion der Erfahrung. Für sie war es der, ihren Umfang einschränkende, thematische Gedanke, die Artverschiedenheit des Erkennens und Seins unter dem Schema der Entwicklung zu begreifen.

Bei dem vorliegenden Buch sind mir Organisation, Geltung und Vollzug des philosophischen Begreifens das Hauptmotiv gewesen. Die Notwendigkeit von Ergänzungen wird sich dem Leser aufdrängen: neben einer transzendentalen Begründung der Logik wird insbesondere eine Untersuchung über das Problem der Realität erforderlich sein.

Bonn. Ludwig Coellen.

Bergmann, Ernst, Dr., Privatdozent. Die Begründung der deutschen Aesthetik durch Alex. Gottlieb Baumgarten und Georg Friedrich Meier. Mit einem Anhang: G. F. Meiers ungedruckte Briefe. Leipzig 1911. Verlag von Röder & Schunke. (273 S.)

Die Arbeit, die mir als Habilitationsschrift diente, wurde veranlasst durch die Entdeckung einer grossen Anzahl ungedruckter Briefe des Wolffianers G. F. Meier, deren Inhalt den denkwürdigen Akt der Begründung der Aesthetik als Wissenschaft in einem neuen Licht erscheinen liess. Weitere interessante Aufschlüsse lieferten, nächst Meiers zahlreichen, heut schwer zugänglichen Werken und Streitschriften ästhetischen Inhalts, der ungedruckte Briefwechsel Gottscheds in der Leipziger Universitätsbibliothek, sowie die Auffindung einer anonymen Jugendarbeit des Hallenser Aesthetikers.

Auf Grund dieses umfangreichen Materials gelangte ich zu einer, wie ich glaube, erschöpfenden, von den bisherigen Schilderungen in mancher Hinsicht abweichenden Darstellung jenes bedeutsamen geschichtlichen Vorgangs, in welcher der ältere und originalere Denker Baumgarten, in dem abgelegenen Frankfurt krank darniederliegend, ziemlich in den Hintergrund tritt, während sein mutiger Schüler und Kommentator im erbitterten, durch ein Jahrzehnt sich

hinziehenden Kampf gegen den Leipziger Literaturpapst den Ausbau und die Popularisierung der im dunkelsten Latein niedergeschriebenen Aesthetik Baumgartens wacker durchführt. Durch Meier, der Klopstock und den Hallenser Dichtern nahe steht, erscheint zugleich das Bekanntwerden der neuen Wissenschaft aufs engste verflochten mit dem Durchdringen der jungen deutschen Dichtung. Diesen Zusammenhang sucht namentlich das letzte Kapitel: „Der ästhetische Krieg“ zu veranschaulichen.

Von besonderer Wichtigkeit war mir, darzutun, wie die bei Meier breit skizzierte Geschmackslehre der Wolffschen Philosophie von Einfluss gewesen ist auf Kant, der bekanntermassen die Meiersche Vernunftlehre Jahrzehnte hindurch seinen Vorlesungen über Logik zu Grunde legte. Meiers „Theorie der Beurteilungskunst“ vom Jahr 1745 (vergl. Kap. V) erscheint hiernach als erster, in die Zukunft deutender Versuch einer philosophischen Kritik der ästhetischen Urteilskraft, des Geschmacksvermögens. Es war mir interessant, zu sehen, wie sich die Dreiteilung der Seelenvermögen lange vor Kant und Mendelssohn schon in der Aesthetik der Wolffschen Schule auf das deutlichste vorbereitet.

Leipzig. Ernst Bergmann.

Kantbriefe. Ausgewählt und herausgegeben von Fritz Ohmann. Leipzig, Inselverlag 1911. (XVI u. 384 S.)

Die erste Absicht dieser Auswahl ist, den reichen Schatz der Kantischen Briefe, den uns Reicke in der Akademieausgabe erschlossen hat, auch weiteren Kreisen zugänglich zu machen. Indem aber die Briefe an Kant ganz ausgeschieden und möglichst alle Seiten auch des Menschen Kant in der Zusammendrängung (von den etwa 290 überhaupt bekannten Briefen die Hälfte) zur Geltung gebracht wurden, vermag die Auswahl eindringlicher und reiner die Persönlichkeit Kants wirken zu lassen. Darauf habe ich auch in der Einleitung den Nachdruck gelegt. Die Unzulänglichkeiten von Kants menschlicher Erscheinung lassen sich nicht verdecken;[1]) ich habe versucht, sie aus der Notwendigkeit seines Wesens und als Bedingung der vorbildlichen Grösse seiner „Unpersönlichkeit“ zu erfassen.

Es war schon durch die geringe Zahl rein privater Briefe geboten, dass auch der andere Zweck, das Material für die innere Entwicklungsgeschichte und die Lehre Kants dem Studierenden möglichst vollständig darzubieten, zu seinem Recht kam. Von den philosophisch wichtigen Briefen, namentlich, soweit sie in den älteren Ausgaben fehlen, wird man hoffentlich nichts vermissen; im Anhang habe ich mich bemüht, das Fehlende durch Auszüge und Verweise noch zu verwerten.

Für die Textgestaltung war selbstverständlich die Reickesche Ausgabe zu Grunde zu legen. Mit wenigen Ausnahmen habe ich auch noch die Erstdrucke verglichen, doch war ein textphilologischer Gewinn dadurch nicht zu erzielen, da der Akademie-Ausgabe noch jeder Apparat fehlt (nur wenige Abweichungen liessen sich mit Sicherheit als Druckfehler der Akademie-Ausgabe erkennen.) Darum erübrigte sich auch ein textkritischer Anhang, zumal ich die Rechtschreibung modernisieren musste. Die Erläuterungen und die bibliographischen Nachweisungen (im Register) haben mir relativ viel Mühe gemacht, da ausser den dürftigen und oft unzuverlässigen Anmerkungen der v. Kirchmannschen Ausgabe Vorarbeiten fehlten. Doch musste ich, ausser aus Raumgründen, schon deshalb auf wissenschaftliche Vollständigkeit verzichten, weil gegründete Hoffnung besteht, dass der 4. Band des Briefwechsels in der Akademie-Ausgabe, auf Grund des Reickeschen Nachlasses von P. Menzer bearbeitet, in Bälde erscheinen wird.

Bonn a. Rh. F. Ohmann.

Vietzke, Alexander, Dr. Die transzendentale Deduktion der Kategorien in der ersten und in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Erweiterung der von der Univer-

[1]) Mit Interesse habe ich nachträglich die ähnlich gerichtete Charakteristik von A. Ruge in den Preuss. Jahrbüchern, August 1911, gelesen.

sität Berlin am 3. August 1910 mit dem Königlichen Preise gekrönten Arbeit. Inaugural-Dissertation Berlin 1911. (52 S.)

Im ersten Teil meiner Arbeit habe ich Kants Stellung zu der transzendentalen Deduktion in den Vorreden der beiden ersten Auflagen der Kritik der reinen Vernunft kurz wiedergegeben und darauf hingewiesen, dass die in der ersten Auflage vorliegende dunkle Darstellungsform der transzendentalen Deduktion ihren Grund einmal in der Grösse und Schwierigkeit des Gegenstandes überhaupt, dann aber auch in der äusseren Entstehung der Kritik der reinen Vernunft hat, insofern, als das Produkt des Nachdenkens von einem Zeitraume von wenigstens zwölf Jahren innerhalb vier bis fünf Monaten, „gleichsam im Fluge“ von Kant niedergeschrieben wurde.

Im zweiten Teil habe ich das Problem der transzendentalen Deduktion in den Jahren 1770 bis 1781, d. h. also von der Dissertation Kants bis zum Erscheinen der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, verfolgt, und zwar auf Grund der Briefe Kants aus dieser Zeit und auf Grund der Veröffentlichungen Erdmanns (Reflexionen Kants), Reickes (Lose Blätter aus Kants Nachlass) und Haerings (Der Duisburgsche Nachlass).

Der dritte Teil dient der Einführung in die transzendentale Deduktion und beschäftigt sich als solche mit der metaphysischen Deduktion, also mit der Ableilung der Kategorien aus einem gemeinschaftlichen Prinzip, der Tafel der Urteilsformen, und dem Nachweise, dass sich schon aus der metaphysischen Deduktion die Bedeutung der reinen Verstandesbegriffe erkennen lässt: Die Kategorien sind notwendig zur Beurteilung gegebener Wahrnehmungen, gehören also zum Verständnis der Wahrnehmungen und begründen somit Erfahrung.

In dem vierten Teile habe ich dann eine Darstellung der transzendentalen Deduktion beider Auflagen gegeben und in dem letzten (fünften) Teile die Differenzen zwischen den transzendentalen Deduktionen beider Auflagen untersucht.

Die beiden Fragen: Worin bestehen die Differenzen zwischen den Bearbeitungen der Deduktionen beider Auflagen? Kommen beide Bearbeitungen zu demselben Schlussergebnis? habe ich dahin beantwortet, dass sich beide Bearbeitungen nur durch die Hereinbeziehung einer psychologischen Betrachtung in die erste, das Fehlen derselben in der zweiten von einander unterscheiden, und dass beide Bearbeitungen, trotz der verschiedenen Darstellungsform, zu demselben Endergebnis kommen, wobei allerdings nicht zu verkennen ist, dass die zweite Art der Darstellung dem Verfahren der ganzen Kritik weit mehr angepasst ist, insofern sich eben die transzendentale Erörterung freihält von Rückblicken auf die Psychologie.

Nach diesen Untersuchungen konnte ich natürlich Schopenhauers Behauptung, dass die zweite Auflage der Kritik der reinen Vernunft „verstümmelt, verunstaltet, verdorben“ sei, nicht zustimmen.

Berlin. Alexander Vietzke.

Skala, Richard. Die Gemütsbefriedigung als Angelegenheit der Aesthetik. Zur Stellung der ästhetischen Eindrücke im Weltbilde. Wien und Leipzig, Verlag von Wilhelm Braumüller, 1911. (92 S.)

Während man sich über Sinnesempfindungen durch Vorweisung der sie erregenden Dinge verständigen kann, fehlt ein solches Mittel zur Verständigung über Gefühle. Die Verständigung ist hier deshalb oft besonders schwierig. Um nun über die ästhetischen Gefühle doch etwas auszusagen, pflegt man formale Umstände anzuführen, welche Bedingungen der Gefühlseindrücke sein sollen. Tatsächlich ist jedoch der Eindruck solcher formaler Merkmale von den dadurch vermeintlich erklärten „höheren“ ästhetischen Gefühlen immer wohl zu unterscheiden. Die Gefühle selbst sind immer noch eine Beigabe zum Eindruck der aufzeigbaren Merkmale. Deshalb sind Erklärungen durch formale Umstände ohne Wert für Verständnis und Beurteilung der Gefühle selbst. Diese müssen selbst betrachtet und in ihrer inhaltlichen Eigentümlichkeit erkannt und unterschieden werden.

Ein mitschwingen lassen der Werte ohne genügend klare Einsicht in ihr Inhaltliches ist besonders dort bedenklich, wo man die theoretische Weltansicht durch Gefühle beeinflusst sein lässt. Am meisten geschieht das im heutigen Philosophieren dadurch, dass man das theoretische Weltgebäude durch ein Kapitel Ethik ergänzt, welch letzteres den Forderungen des Gemütes genügen soll. So meint man die bekannten „Postulate" begründet. Demgegenüber dürfte es wohl von Bedeutung sein, statt mit der Geltung jener Postulate sich einfach für befriedigt zu erklären, sich das Inhaltliche der Gefühle, welche die Befriedigung ausmachen, einmal genauer anzusehen. Diese Gefühle sind aber keineswegs bloss ethische. Ein wichtiger Teil derselben scheinen die ästhetischen zu sein.

Die Bedeutung der ästhetischen Gefühle für die Gemütsbefriedigung ist schon oft gewürdigt worden: Man denke nur an jene vielen Aeusserungen des Schmerzes über die Zerstörung der Poesie durch den nüchternen Verstand. Und dazu das Zusammenfallen des pessimistischen Zeitalters mit dem der nüchternen Naturbetrachtung. Dieser Hinweis zeigt aber auch gleich, dass die Beurteilung der ästhetischen Eindrücke etwas mit der Weltansicht zu tun haben kann. Man kann durch seine Weltansicht die unbefangene Aufnahme der ästhetischen Eindrücke verändern. Das heisst aber sie verfälschen. Und man kann auch den ästhetischen Werten im Weltbilde eine Stellung einräumen (wie es z. B. Schopenhauer tut). Die Möglichkeit dazu ist allerdings davon abhängig, was man unter diesen Werten sieht. In der modernen Gefühlspsychologie scheint eine solche Möglichkeit nicht gegeben. Dass sie jedoch wohl vorhanden ist, versuche ich in der hier angekündigten Schrift zu zeigen. Das Inhaltliche der ästhetischen Gefühle soll dabei gewürdigt werden.

Wien. Richard Skala.

Marck, Siegfried. Die platonische Ideenlehre in ihren Motiven. München. C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung. 1912. (180 S.)

In die Diskussion derjenigen Fragen der heutigen Platoforschung, die dem Verfasser wahrhaft brennend erscheinen, will dieses Buch eingreifen. Es sind dies nicht die Fragen, die in der Mitte des vorigen Jahrhunderts die Platoliteratur beherrschten und denen noch viele Platobücher unserer Tage ihr Hauptinteresse widmen. Nach dem Auftreten des Neukantianismus müssen manche früher heissumstrittene Fragen der Kantinterpretation heute beinahe müssig scheinen. Durch eben diesen modernen Kritizismus, vor allem durch die umwälzenden Schriften der Marburger Schule, ist auch die Problemstellung zu Plato verändert.

Nicht, in welcher Form sich Plato die Existenz der Ideen gedacht habe, ob er eine persönliche Unsterblichkeit, einen persönlichen Gott lehrte oder nicht, sind die platonischen Fragen der Gegenwart. Das Platoproblem der wissenschaftlichen Philosophie ist, die erkenntniskritischen, psychologischen und metaphysischen Motive in der Ausbildung der Ideenlehre, und damit Platos Anteil an der Entwicklung des Idealismus der Wissenschaft, herauszuarbeiten.

Die sachliche Entwicklung dieser Motive in Platos Denken will meine Arbeit in fortlaufender Analyse der einzelnen Dialoge herausstellen. Die rein problemgeschichtliche Betrachtungsweise ordnet die Dialoge nach der logischen Fortentwickelung der philosophischen Gedankenarbeit. Sie sagt somit über die chronologische Ordnung nur das aus, was sich aus der sachlichen Aufeinanderfolge hierfür ableiten lässt.

An den Dialogen „Menon" und „Theätet" wird zunächst die rein erkenntniskritische Entwicklung der Idee gezeigt. Sie wird abgeleitet als die im Denken allein aufweisbare Methode der Wissenschaft, die den Gegenstand der Erkenntnis konstituiert. Sie ist in der Konsequenz des rein kritischen Gedankenganges der unabhängig von der Empfindung geltende Prädikatsbegriff, der das Erkenntnisurteil „allererst möglich macht."

Dann wird am „Phädon" das Hinübergleiten dieses idealistischen Erkenntnisbegriffes ins Metaphysische aufgewiesen. Es kommt mir hierbei ausserordentlich viel darauf an, den metaphysischen Einschlag der Ideenlehre aus ihrem logischen Gehalte zu entwickeln. Platos Metaphysik ist Erkenntnis-

metaphysik. Die platonische Idee ist auch in ihrer metaphysischen Bedeutung nicht eine transzendente Substanz, sondern das absolute Subjekt des Erkenntnisurteils. Sie hat metaphysischen Charakter als absolutes erkenntnistheoretisches Subjekt des Urteils, indem sie im Urteil die Stelle des relativen, im unendlichen Progresse zu bestimmenden Empfindungsinhaltes usurpiert. Nicht in einem realen sondern einem logischen „Chorismos" von der Erfahrung wird die Idee ein „Ideatum" aus einer Methode, ein Erfasstes, aus dem korrelativ zur Erkenntnis hinzuzudenkenden Gegenstande der Erkenntnis, zum erkannten Gegenstande.

In Interferenz mit diesen Motiven erhält die platonische Metaphysik ihre Nahrung auch aus der Quelle teleologischer Weltanschauung. Aus den Bedürfnissen der philosophischen Vernunft entspringt in der Idee der Gedanke des Unbedingten. Das zeigen uns „Phädrus" und „das Gastmahl". In der Idee des Guten, wie sie der „Staat" lehrt, treibt die teleologische Konzeption zum tiefsinnigsten Aufdämmern des Gedankens der unendlichen Aufgabe: die Idee des Guten rückt in die Nähe der Idee im Kantischen Sinne.

Das 6. Kapitel will an den rein dialektischen Dialogen „Parmenides" „Sophist" „Philebus" die immanente Weiterarbeit der platonischen Logik zeigen, deren Selbstkritik und Fortbildung sich in der Richtung der Grundlegung der Erfahrung, also der Ueberwindung der platonischen Erkenntnismetaphysik bewegt. Die zum Schlusse folgende Analyse des „Timäus" stellt nach der Grundlegung, den Abschluss des platonischen Philosophierens im zusammenfassenden teleologischen Weltbilde dar und die merkwürdige Verbindung mythologischer Dichtung mit dem platonischen Erkenntnisbegriffe.

Nicht nur den Dingen der Natur gegenüber, mehr noch in der Stellung zum historischen Leben begegnen wir dem hartnäckigen Vorurteile des naiven Realismus. Eine historische Realität wie Plato ist uns nicht gegeben, auch sie ist aufgegeben, nicht schlechthin abzubilden in der Erkenntnis, sondern durch immer verfeinerte Kategorien zu erzeugen. Daher ist es nicht nur unser Recht, sondern unsere Pflicht, die vertieften Grundbegriffe des modernen Idealismus anzuwenden zu immer intimerem Begreifen des antiken.

Breslau. Dr. Siegfried Marck.

Splettstösser, Willi, Dr., Oberlehrer, Dozent a. d. Humboldt-Akademie zu Berlin. Der Grundgedanke in Goethes Faust. Verlag von Georg Reimer, Berlin 1911. (191 S)

Die Arbeit zerfällt in vier Hauptteile: Urfaust — Faust, 1. Teil — Faust, 2. Teil — Der Faust im Spiegel Goethescher Weltanschauung. — Sie zeigt, weniger historisch, als genetisch, das allmähliche Wachsen der Dichtung zur schliesslichen Menschheits- und Weltoffenbarung. Sie ist aus der Ueberzeugung hervorgegangen, dass Goethes „Faust" in sich durchaus einheitlich und geschlossen sei. Mit anderen Worten: dass die ganze Dichtung von einem Grundgedanken beherrscht werde, der einen oft beklagten Wirrwarr, ein Zerflattern der einzelnen Teile von vornherein unmöglich mache. Diese Idee des Werkes finde ich in der deterministischen Weltanschauung seines Verfassers. Von hier aus betrachtet, zeigt die Gestalt des Faust eine folgerechte Entwicklung. Wie das ganze Weltall vom Herrn nach vorbestimmten Normen geleitet wird, so auch Faust. Er ist prädestiniert, und zwar zur Gnade. Ich habe Schritt für Schritt nachgewiesen, dass Fausts Leben diesem Gesetz entsprechend verläuft, dass auch, was ihm gewöhnlich als Sünde angerechnet wird, dazu in keinem Widerspruche steht. Bisher ist nicht genügend gewürdigt worden, dass im „Faust" die Welt des Scheins in die Welt des Seins übergreift, dass es demnach mit der kosmischen Weite des Gedichts unverträglich ist, an seine Geschehnisse die Masse des Alltags anzulegen. Wie der Grundgedanke sich in Einzelheiten spiegelt, habe ich u. a. im Mummenschanz am Kaiserhofe dargelegt, dem so eine noch unerkannte Bedeutung zufällt. Desgleichen findet Fausts Gespräch mit der Sorge seine organische Erklärung. Im Lichte dieses Grundgedankens erfährt auch Mephisto eine, wie mir scheint, gerechtere Würdigung, die weit davon entfernt ist, in ihm ein Wesen zu erblicken, das eitel Geringschätzung und Spott verdiene. Goethe hat ihn lieb gehabt, wie Faust und Gretchen, und

ihm von eigener Wehmut und Sehnsucht mitgeteilt. Er ist erhabener als sein Ruf. — Was endlich der erwähnte Grundgedanke für die Wertschätzung der Faustdichtung leistet, habe ich durch Vergleichung mit Werken ähnlichen Gehalts, dem Buche Hiob und Miltons Verlorenem Paradiese, zu verdeutlichen gesucht. Dass er in Goethe selbst lebendig war, ergibt die Darlegung seiner Weltanschauung, in deren Mittelpunkt die Philosophie Spinozas steht. Dass ich sonst keinem Rätsel der Faustforschung wissentlich aus dem Wege gegangen bin, lehrt ein oberflächlicher Blick in das Buch.

Meine Arbeit hat einen doppelten Zweck. Einmal strebt sie nach vertiefter Auffassung der Faustprobleme. Was Fr. Th. Vischer in negativer Richtung leistete, verfolgt sie nach der positiven, wo er kritisierte, trachtet sie, aufzubauen. Dass sie die Kritik dabei nicht ausgeschaltet hat, bedarf nur der Erwähnung. Ferner hofft sie, mit dem Nachweis des einheitlich durchgeführten Grundgedankens dem Kunstwerk „Faust", besonders dem zweiten Teil, zu höherer Schätzung zu verhelfen. Sollte es ihr nebenbei gelingen, manchen, der am Verständnis des „Faust" verzweifelte, zu nochmaliger Beschäftigung mit ihm anzuregen, so wäre das ihr schönster Erfolg.

Dt.-Wilmersdorf-Berlin. Willi Splettstösser.

Classen, Johannes, Dr., Professor am physikalischen Staatslabor. Hamburg. Vorlesungen über moderne Naturphilosophen. (Du Bois-Reymond, F. A. Lange, Haeckel, Ostwald, Mach, Helmholtz, Boltzmann, Poincaré und Kant.) Verlag von C. Boysen, Hamburg 1808.

In diesen Vorlesungen versuchte ich einem grösseren Laienkreise eine Uebersicht über die verschiedenen Strömungen in der modernen Naturphilosophie zu geben. Um ein festes Leitband für die Gruppierung der Gegensätze zu erhalten, charakterisierte ich in der einleitenden Vorlesung die Denkrichtungen von Descartes und Baco als die mathematisch-deduktive und die empirisch-induktive. Um diese beiden grundverschiedenen Methoden gruppieren sich dann die folgenden Systeme in charakteristischer Weise herum.

Im alten Materialismus ist die mathematisch-deduktive Methode vollkommen rein entwickelt, aber bereits bei Lange finden wir die Erkenntnis der Begrenztheit dieser Methode. Haeckel versucht dann diese Methode ganz konsequent auch über die ihr gesteckten Grenzen hinaus durchzuführen, kann es aber nicht ohne der freien Wissenschaft an manchen Stellen Gewalt anzutun. Ostwald versucht dann zwar die entgegengesetzte Methode von Baco durch Anpassen der Gedanken an die Tatsachen einzuschlagen, aber es gelingt ihm nicht, diesen Gedanken rein durchzuführen, sondern sobald er bis zu einem gewissen Material von Grundbegriffen vorgedrungen ist, verfällt er wieder in die deduktive Form und zwingt, z. T. vielleicht unbewusst, die Gesamtheit der Erscheinungen deduktiv in sein energetisches System hinein. Ganz rein und konsequent der Richtung Bacos folgend ist nur Mach, der zeitlich schon Ostwald vorangeht, und an seinem System erkennt man, wohin diese Methode schliesslich führen muss.

Die grossen Physiker Helmholtz, Boltzmann und Poincaré geben uns dann ein Bild, was die gegenwärtige Physik wirklich leistet und warum sie sich nach Kirchhoffs Vorgang nur noch beschreibende Physik nennt. Es handelt sich bei ihr nur noch um mathematische Beschreibungen des Ablaufs von Vorgängen, die sich abspielen, sobald die Voraussetzungen, die der Beschreibung vorangesetzt sind, wirklich vorliegen. Da aber die mathematischen Entwickelungen mit dem Bewusstsein der Notwendigkeit verknüpft sind, so deckt sich das, was der Mathematiker Voraussetzung und Beschreibung nennt, völlig mit dem, was dem Laien als Hypothese und als Erklärung auf Grund dieser Hypothese gilt. Zugleich wird dargestellt, wie die Physik von einer Physik der Materie zu einer Physik der Prinzipien geworden ist.

Die vorletzte Vorlesung ist dann ganz besonders der Unterscheidung der physikalischen und biologischen Forschung gewidmet. Die physikalische Forschung arbeitet notwendig und allgemein mit dem Werkzeug der Mathematik; die biologische dagegen braucht den Begriff des Lebens und den damit verknüpften der Entwickelung in der Form, wie er nun einmal durch unser Denken der Erfahrung angepasst ist, und wie er aus der Mathematik heraus, besonders

wegen des Entropiegesetzes, nicht gewonnen werden kann. Beide arbeiten mit verschiedenen Werkzeugen, und darin eben liegt der Grund, weswegen sie niemals völlig auf einander zurückgeführt werden können, und weswegen jeder Monismus aus Prinzip immer wieder der freien Forschung Zwang antun muss.

In der letzten Vorlesung wird die Aufgabe der Philosophie auf Grund der vorangegangenen Auseinandersetzungen formuliert und nach Kant orientiert. Die Auffassung des Verfassers von Kant ist dabei die, dass Kant das, was heute erst in der Form der mathematischen Physik zu voller Blüte gelangt ist, als reine Naturwissenschaft bezeichnet hat und die Erfahrungstatsache, dass durch die mathematische Methode dieser Wissenschaft wirkliche Erkenntnisse gewonnen werden, seiner Kritik der reinen Vernunft zu Grunde gelegt hat, und dann gefragt hat, was folgt hieraus für die Tragweite dieser so erworbenen Erkenntnis. Genau das entsprechende hat dann Kant in der Kritik der Urteilskraft für die biologische Wissenschaft, die er nur nicht mehr reine Naturwissenschaft nennt, ausgeführt und hier die Bedeutung der Methode der Biologie zu kennzeichnen gesucht. Seiner Kritik der praktischen Vernunft legt er dann die dritte Erfahrungstatsache zu Grunde, dass wir ein moralisches Gesetz in uns wahrzunehmen vermögen und baut darauf seine praktischen Schlüsse auf. Nach dieser Auffassung bilden die drei Kritiken zusammen überhaupt erst ein vollständiges Werk, denn sie fassen die auf drei anerkannten Erfahrungstatsachen aufzubauende Gedankenwelt erst zu einem Ganzen zusammen.

Hamburg. J. Classen.

Hegenwald, Hermann. Kants theoretische Philosophie in Friedrich Paulsens und Ludwig Goldschmidts Kantauffassung. Diss. Greifswald 1907.

Wenn ich nachträglich noch Gelegenheit nehmen darf, meine vor 4 Jahren erschienene Dissertation in den K.-St. anzuzeigen, so möchte ich vorausschickend bemerken, dass selbstverständlich manches dort Gesagte nicht mehr meine jetzige Auffassung wiedergibt. Der eigene Standort und die Voraussetzungen, von denen aus jene Bemerkungen zur Paulsen-Goldschmidt-Kontroverse geschrieben wurden, sind mir inzwischen klarer geworden, und ferner würde eine erneute Niederschrift jener Untersuchung in der Tonart manches ändern, was dort nicht ganz angemessen sein mag. — Unter diesem Vorbehalt möchte ich den Inhalt jener Schrift kurz skizzieren. Die Kontroverse selbst ist wohl noch genügend bekannt Fr. Paulsen veröffentlichte in Frommanns Klassikern der Philosophie 1898 in 1. Aufl. ein Kantbuch, das sich in seiner prinzipiellen Kantauffassung von der traditionellen weit entfernte, und das in ganz originellen, aber auch sehr subjektiv gefärbten Auffassungen gipfelte. Gegen dieses Werk veröffentlichte Ludwig Goldschmidt eine geharnischte Entgegnungsschrift: „Kantkritik oder Kantstudium?“ (Gotha 1901.) Es handelte sich für mich um eine Abwägung dieser beiden heterogenen Ansichten über Kant, die aus den prinzipiellen Gesichtspunkten ihrer Autoren verstanden werden sollten.

Paulsens Bestreben geht in seinem Werke dahin, einen metaphysischen Idealismus als einen selbständigen, vielleicht als den vorherrschenden Gedankenkomplex in Kants Philosophie zu erweisen; in Konsequenz dazu glaubt er in einem „formalen Rationalismus“ die grundlegende Gedankenschicht der Kr. d. r. V. erkannt zu haben. Den „Transzendentalismus“ K.s lässt er nur als eine Vorstufe zu seiner allerdings nur andeutend skizzierten dogmatischen Metaphysik gelten. Goldschmidt rückt dagegen, vielfach mit Recht, wie mir schien, den Begriff „transzendental“ mehr in den Mittelpunkt der Kantischen Auffassung. Ich suchte nun darzulegen, dass sich wohl von einem rationalistischen Grundelement in der Kantischen Philosophie reden liesse, dass es aber doch wohl nicht angängig sei, daraufhin von einer positiv dogmatischen Metaphysik K.s zu reden. Allerdings wird P.s Stellungnahme begreiflich, wenn man bedenkt, dass nach ihm der bleibende Kern der Kantischen Gedanken in der Dissertation von 1770 und nicht in den kritischen Schriften zu finden sei. Dieser Grundauffassung P.s ordnet sich dann seine Interpretation der Dinge an sich konsequent ein: er sieht in ihnen keine negative Grenzbestimmung; nach ihm sind die Dinge an sich intelligible Realitäten. Obwohl sich gegen diese Ausführungen vieles

einwenden liesse, so glaubte ich doch nachweisen zu können, dass viele von G.s heftigen Gegenbeweisen P.s Darstellung insofern garnicht treffen konnten, als sie von einem ganz anderen Niveau aus die in Frage stehenden Probleme behandeln. G. geht erkenntniskritisch vor, während P.s Betrachtungsart psychologistisch ist und während er auf eine historisch-genetische Methode das grösste Gewicht legt. An vielen Stellen hat G. mit Recht dagegen polemisiert; aber er schien mir in seiner prinzipiellen Ablehnung der Paulsenschen Gesichtspunkte zu weit zu gehen; denn es schien mir doch auch keinem Zweifel zu unterliegen, dass K.s ausschliesslich an den mathematischen Disziplinen orientierte Philosophie eine Ergänzung und stärkere Herausarbeitung der historisch-genetischen Betrachtungsart notwendig macht. Die Konsequenzen aus der kurz skizzierten prinzipiellen Gegensätzlichkeit zwischen P. und G. erstrecken sich dann durch ihre Auffassung aller wesentlichen Kantischen Probleme. Unter diesem Gesichtswinkel sind dann von mir folgende Probleme der Kr. d. r. V. kurz behandelt worden: a) die analytischen und synthetischen Urteile, die P. als zwei streng geschiedene Urteilsgruppen nicht anerkennen will, woraus G. ihm einen meines Erachtens nicht völlig gerechtfertigten, aber auch nicht ganz grundlosen Vorwurf macht, b) das Problem der Kr. d. r. V., das nach P. seiner Grundauffassung K.s gemäss anders hätte formuliert werden müssen, c) die transz. Aesthetik, d) die transz. Analytik der Begriffe, e) die transz. Analytik der Grundsätze, f) die transz. Dialektik, g) K.s „Metaphysik".

Königsberg. Hermann Hegenwald.

Pohorilles, Noah Elieser, Dr. phil. Entwicklung und Kritik der Erkenntnistheorie Eduard von Hartmanns. Verlag von Hugo Heller & Cie, Wien 1911. (VI u. 147 S.)

Das berühmte Motto zur „Philosophie des Unbewussten": „Spekulative Resultate auf induktiv-naturwissenschaftlicher Basis" bedeutete nichts Geringeres denn das Programm einer auf das Tatsachenmaterial der Naturwissenschaft sich stützenden und gleich dieser induktiv aufsteigenden Philosophie. Dieses Programm fand seine Rechtfertigung durch die zahlreichen erkenntnistheoretischen Untersuchungen, welche E. v. Hartmann seinem Jugendwerke folgen liess. In der „Philosophie des Unbewussten" ist Hartmanns Erkenntnistheorie dem Keime nach vorgebildet, erreicht in der „Kategorienlehre" die Vollendung und findet zugleich Anwendung auf die Naturphilosophie und metaphysische Prinzipienlehre, während der „Grundriss der Erkenntnislehre" eine knappe, abgeschlossene Darstellung derselben bietet. Meine Aufgabe sah ich darin, die einzelnen Phasen dieser Entwicklung zu beleuchten und dabei auch insofern an dem Geleisteten Kritik zu üben, als nicht ein von aussen herangebrachter, abweichenden philosophischen Standpunkten entnommener Massstab an diesen Gedankenbau angelegt werden sollte, sondern dessen Einheitlichkeit und Folgerichtigkeit auch im Einzelnen zu überprüfen war.

Es versteht sich von selbst, dass Hartmanns Erkenntnistheorie, welche eine wirkliche Erkenntnis wirklicher Dinge annimmt, an Kant, welcher wohl ein Ding an sich gelten lässt, aber die Unmöglichkeit über dasselbe etwas auszusagen, behauptet, nicht vorbeigehen konnte, wenn sie ihre Auffassung des Verhältnisses von Denken und Sein hinlänglich fundiert haben und hinter der historischen Entwicklung dieses Problems, wie es durch Kant seinen klassischen Ausdruck fand, nicht zurückbleiben sollte. Die Grundfrage, von deren Beantwortung die Alternative: transzendentaler Idealismus oder transzendentaler Realismus abhängt, ist die, ob die Kategorien nur subjektiv sind oder auch eine transzendentale Anwendung gestatten. Kant selbst brach mit den Grundsätzen der transzendentalen Analytik durch seine Einteilung der Kategorien in mathematische und dynamische, welch letztere er als transzendenter Synthesis fähig bezeichnete. Dieser Widerspruch zwischen dem Verbote des transzendentalen Gebrauchs der Kategorien und ihrer tatsächlichen Anwendung in der Praxis ist ein Fingerzeig dafür, dass das Verbot auf irrtümlichen Voraussetzungen beruhen muss, welche demnach im Hinblicke auf die Erfahrung zu revidieren sind. Eine Prüfung der Grundsätze der transzendentalen Aesthetik zeigt die Unzulänglichkeit der Kantischen Argumente für die Apriorität von Raum und Zeit und

die Willkürlichkeit der Gleichsetzung von Apriorität und Phänomenalität. Unter hypothetischer Annahme der Richtigkeit der Kantischen Beweise für die blosse Subjektivität des Raumes, der Zeit und der Kategorien hinwiederum wird auf indirektem Wege durch Verfolgung der sich daraus ergebenden Konsequenzen und Prüfung der Kantischen Lehre von der empirischen Realität, dem transzendentalen Objekte und Subjekte, der Nachweis geführt, dass die von Kant so energisch geltend gemachten Ansprüche auf Sonderung seines transzendentalen Idealismus vom subjektiven nicht begründet sind. — Die Zurückführung der Apriorität der Kategorien auf ihre objektiv reale Quelle in der schöpferischen Vernunft, die die Adäquatheit der formallogischen Formen für die Verhältnisse der Dinge verbürgt (Konformitätssystem), vermeidet die Verwechslung des Diskursiv- und Intuitiv-Logischen, die Gleichsetzung von Kategorialfunktion und Kategorialbegriff, die ein auf dem Boden des transzendentalen Idealismus zurückgebliebenes Rudiment des naiven Realismus ist, zerstört den Urteilsapriorismus, sowie die Lehre von der apriorischen Erkenntnis des Apriori, und lässt auch eine Erklärung der Apodiktizität der mathematischen Urteile zu. —

Da eine Erkenntnistheorie ihrem Plane und ihrer Absicht nach stets allumfassend ist, so konnte ich es mir nicht versagen, die beiden Werke E. v. Hartmanns „Die Weltanschauung der modernen Physik“ und „Die Krisis des Christentums in der modernen Theologie“, insbesondere das Kapitel „Der theologische Neukantianismus“, der sich so vielfach mit dem Modernismus berührt, in meine Darstellung einzubeziehen, um durch Untersuchung der erkenntnistheoretischen Grundlagen der exaktesten aller Wissenschaften — der Physik, und des der Wissenschaft anscheinend am fernsten liegenden Gebietes — des Glaubens gewissermassen die Probe auf das Exempel zu Hartmanns Erkenntnistheorie zu liefern. Indem gezeigt wird, dass die erkenntnistheoretischen Grundsätze des transzendentalen Realismus mit den Methoden und Grundvoraussetzungen der Physik einzig und allein vereinbar sind, und dass die Probleme, welche das religiöse Bewusstsein dem Denken aufgibt, oder, wie Lotze sagt, „die Schwierigkeiten, welche dem lebendigen religiösen Glauben aus dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaften zu erwachsen scheinen“, nicht durch den Nachweis der subjektiven Notwendigkeit des religiösen Bewusstseins zu lösen sind, sondern nur durch die Annahme der objektiven Wahrheit der unentbehrlichen vorstellungsmässigen Voraussetzungen desselben, welche allein durch den transzendental-realistischen Wahrheitsbegriff verbürgt wird, eröffnen sich uns Ausblicke auf so wichtige Kulturprobleme, wie sie etwa die Bestrebungen nach einer „Religion der Zukunft“ auf dem Boden der Naturwissenschaften oder die des Modernismus darstellen, und die Hartmannsche Erkenntnistheorie bietet uns zugleich die Kriterien für eine richtige und wahrhaft philosophische Stellungnahme zu diesen aktuellen Fragen.

Wien. Dr. phil. N. E. Pohorilles.

Pollack, Walter. Ueber die philosophischen Grundlagen der wissenschaftlichen Forschung, als Beitrag zu einer Methodenpolitik. Berlin 1907 bei Ferdinand Dümmler. (154 S.)

Das ebenso verdienstvolle, wie tiefgründige Werk Vaihingers, „Die Philosophie des Als Ob“ gibt mir willkommene Veranlassung, die Leser der Kantstudien auf meine im Jahre 1907 erschienene Schrift „Ueber die philosophischen Grundlagen der wissenschaftlichen Forschung“, in welcher z. T. verwandte Gedankengänge enthalten sind, noch nachträglich aufmerksam zu machen, zumal bei der Fülle der Neuerscheinungen das Einzelne, auch wenn es Neues bietet, den Interessenten nur allzu leicht verborgen bleibt.

Ich muss mich hier, zu meinem Bedauern, auf eine kurze Charakterisierung beschränken und insbesondere den Hinweis auf die mannigfachen Gedankenbeziehungen zwischen Vaihinger und mir für eine spätere, günstigere Gelegenheit verschieben.

Welcher philosophischen Anschauung soll der Gelehrte im Augenblick des wissenschaftlichen Forschens zugetan sein? Dies ist eine der wichtigsten Fragen der Methodenpolitik, d. h. der Lehre von einer möglichst vorteilhaften Gestaltung des wissenschaftlichen Arbeitens. Sicherlich hat die Methodenpolitik

einen philosophischen, ja metaphysischen Charakter; sicherlich baut sie sich auf der Grundlage einer allgemein vergleichenden Methodenlehre auf, sie ist aber nicht identisch mit irgend einer anderen Disziplin. Unsere Anschauung beansprucht demnach nicht eine allgemeine, etwa metaphysische Geltung, sondern will nur vom Standpunkte des von uns befürworteten Wissenschaftszweiges anerkannt werden. In dieser — vielleicht nur einstweiligen — Beschränkung auf das Gebiet des zweckmässig arbeitenden Forschers liegt u. E. die Stärke unserer Position, z. B. gegenüber den pragmatistischen Lehren, welche eine allgemeinere metaphysische Berechtigung prätendieren.

Diejenige theoretische Auffassung hat eine grössere Existenzberechtigung, welche bisher gekannte Möglichkeiten in sich aufnimmt und neue Aussichten schafft. Demgemäss rechtfertigt es sich, die Wissenschaft künftig als eine Kombination von Gesichtspunkten, Perspektiven aufzufassen, als eine produktiv gestaltende Tätigkeit zu charakterisieren. Die letzten Sätze, auf denen wir fussen, sind wandelbar, in letzter Linie Willenssätze, einer Beweisführung unzugänglich, ihrer jedoch auch nicht bedürftig. Wissenschaftlicher Fortschritt löst Wahrheiten zur Hypothese auf und vom Standpunkt der Entwicklung tritt uns die Wissenschaft als ein ewiges Fragezeichen entgegen. Die Möglichkeit, dass die Wahrheit gefunden werde, bleibt bestehen, aber das wissenschaftliche Arbeiten bedarf ihrer nicht. Aufrichtigkeit tritt an die Stelle der Wahrheit. So lehrt der hypothetische Perspektivismus. Dieser führt aber nicht zu ödem Skeptikerglauben. Gesichtspunkte aufstellen, mit einander verbinden, ihre Konsequenzen durchführen, bleibt unsere Aufgabe. Man hat die Gesichtspunkte der verschiedenen Wissenschaften zu analysieren, der Physiker z. B. muss auch in der Erfahrung ein, weiterer Auflösung und Umgestaltung fähiges Problem, erblicken. Die Objekte der Wissenschaften sind als Strahlungen der ihnen zu Grunde liegenden letzten Gesichtspunkte zu erfassen. Jede, von verschiedenem Standpunkte ausgehende Wissenschaft, hat ihr eigenes Objekt und man kann nicht die Summe der einzelwissenschaftlichen Erfahrung auf den verschiedensten Gebieten einfach addieren, um eine Gesamterkenntnis eines scheinbar mehreren Disziplinen angehörigen Objektes, z. B des Staates, zu erhalten. Nietzsches Philosophie gewinnt von der vertretenen Ansicht aus ein neues, volles Verständnis bringendes Licht

Das Inhaltsverzeichnis zeigt in den Titeln der Paragraphen den Gang der Untersuchung. I. Einleitung. 1. Die Methodenpolitik. 2. Bedürfnis nach einer Philosophie der wissenschaftlichen Forschung. 3. Der hypothetische Perspektivismus in Umrissen. II. Die Philosophie der wissenschaftlichen Forschung. 4. Grenzen der Untersuchung, 5. Die Wissenschaft als Produktion von menschlicher Gestaltungskraft. 6. Die Wissenschaft als Kombination von Gesichtspunkten. 7. Die letzten Gesichtspunkte. III. Zur Philosophie der naturwissenschaftlichen Forschung. 8. Ueberblick. 9. Die Naturwissenschaften als Produktion menschlicher Gestaltungskraft 10. Die Naturwissenschaften als Kombination von Gesichtspunkten. 11. Die Methodenpolitik von Hertz. 12. Die Naturwissenschaften als ein System von Gesichtspunkten. 13. Der Streit um die letzten Gesichtspunkte in den Naturwissenschaften. 14. Neue Wege. IV. Zur Philosophie der geisteswissenschaftlichen Forschung. 15. Ueberleitung. 16. Die Geisteswissenschaften als Produktion und Kombination von Gesichtspunkten. 17. Die Veranschaulichung unserer Theorie am Problem der juristischen Person. 18. Die psychologische Schilderung unserer Theorie bei Nietzsche.

Berlin. Walter Pollack.

Descartes, René. Philosophische Werke. Herausgegeben von Dr. Artur Buchenau. In 4 Abteilungen: I, 1 Abhandlung über die Methode, I, 2 Die Regeln zur Leitung des Geistes; Die Erforschung der Wahrheit, II Meditationen mit ausführlichem Kommentar, III Die Prinzipien der Philosophie, IV Ueber die Leidenschaften der Seele. Leipzig. Verlag F. Meiner, 1904—11. (82, 168, 314, 310 u. 150 S.)

Mit der 4. Abteilung, die die Schrift „über die Leidenschaften der Seele" und das Register zu der ganzen Ausgabe enthält, schliesse ich meine Descartes-Ausgabe ab, die nicht wie die grossen Publikationen von Cousin und Adam-

Tannery Anspruch auf absolute Vollständigkeit erheben kann, aber doch alles philosophisch Bedeutsame vereinigt. Es war dabei meine Absicht, es dem Leser durch die Einleitungen, die Anmerkungen, vor allem aber durch den an die Meditationen angeschlossenen Kommentar, der auch die wichtigsten Stellen aus dem Briefwechsel Descartes' mit Freunden und Gegnern bringt, zu ermöglichen, sich ein einheitliches Bild von der Cartesischen Lehre zu machen. In dieser Hinsicht möchte also die vorliegende Ausgabe, besonders in ihrem zweiten Bande, etwas mehr sein, als eine blosse Uebersetzung. Ihr Ziel ist das einer Einführung in die Philosophie Descartes', und damit, in gewisser Weise, in die neuere Philosophie überhaupt, deren Begründung durch ihn zum guten Teil vollzogen worden ist.

Berlin. Artur Buchenau.

Knüfer, Carl, Dr. phil. Grundzüge der Geschichte des Begriffs „Vorstellung“ von Wolff bis Kant. Ein Beitrag zur Geschichte der philosophischen Terminologie. Heft 37 der Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausgegeben von Benno Erdmann. Halle 1911, Verlag von Max Niemeyer. (84 S.)

Die vorliegende Arbeit enthält den Versuch, die Geschichte eines fundamentalen philosophischen Begriffs, des Begriffs „Vorstellung“, in ihren Grundzügen durch das achtzehnte Jahrhundert zu verfolgen. Den Begriff „Vorstellung“ in die wissenschaftliche Terminologie eingeführt zu haben, ist das Verdienst Christian Wolffs, dessen deutsche Bearbeitungen seiner lateinischen Werke zu einer Hauptquelle unserer philosophischen Schriftsprache geworden sind. Da sich Wolffs Bedeutung für die Philosophie im wesentlichen in der Systematisierung und Popularisierung Leibnizischer Gedanken erschöpft, so erforderte die Arbeit ein Zurückgreifen auf die durch Leibniz geschaffene Problemlage. Es wird nur der Bedeutungswandel des mit dem deutschen Worte „Vorstellung“ verbundenen Begriffs untersucht; darum durfte unter Wolffs Anhängern der an erster Stelle zu nennende Alexander Gottlieb Baumgarten, der sich nur der lateinischen Sprache bedient, übergangen und statt seiner seinem ihm eng verbundenen und in starkem Masse von ihm abhängigen Schüler Georg Friedrich Meier ein besonderer Abschnitt gewidmet werden. Neben ihm ist noch Johann Heinrich Lamberts Fassung des Vorstellungsbegriffs einer näheren Untersuchung unterzogen worden, weil dieser Denker eine selbständigere, meist nicht genug gewürdigte Stellung unter den Wolffianern einnimmt. Aus der grossen Zahl der Aufklärungsphilosophen, die die Mitte des Jahrhunderts ausfüllen, sind zwei Männer herausgegriffen: Johann Georg Sulzer und Moses Mendelssohn. Sie sind nicht nur wegen ihrer allgemeinen Bedeutung um die Entwicklung der deutschen Psychologie und Aesthetik zu nennen, sondern sie haben auch auf die Fassung des Vorstellungsbegriffs bestimmend eingewirkt, indem sie die emotionalen Elemente von den Vorstellungen losgelöst und ihnen eine selbstständige Stellung gegenüber den intellektuellen und Willensvorgängen eingeräumt haben. Tetens verdient schon wegen der Selbständigkeit und des Scharfsinns seiner vorwiegend psychologisch zentrierten Untersuchungen eine eingehendere Würdigung. Der umfangreichste Abschnitt ist der Deutung und Wertung des Vorstellungsbegriffs in Kants Kritizismus gewidmet. Kant fasst den Begriff „Vorstellung“ im weitesten Sinne, insofern er unter dem Einfluss Leibnizischer Gedankengänge unbedenklich auch von unbewussten Vorstellungen spricht. In seinen psychologischen Anschauungen ist Kant von der Tradition völlig abhängig; indessen treten die psychologischen Fragen bei ihm gänzlich in den Hintergrund, ihn interessieren die Vorstellungen nur hinsichtlich ihres Wertes für unsere Erkenntnis. Dieser erkenntnistheoretische Gesichtspunkt musste natürlich auch in der vorliegenden Arbeit entschieden in den Vordergrund gerückt werden. Bekanntlich sondert Kant die Vorstellungen in zwei Hauptgruppen: Anschauungen und Begriffe, deren jede er wieder in empirische und reine einteilt; dazu kommen noch die Begriffe aus reiner Vernunft, die Ideen. Jede dieser Gruppen musste einzeln behandelt und auch ihre Beziehung zu verwandten Begriffen (Wahrnehmung, Empfindung, Erscheinung) geprüft werden.

Auf die Geschichte des in Frage stehenden Begriffs selbst näher einzugehen, würde hier zu weit führen. Am Ende eines jeden Kapitels der Arbeit sind die Hauptergebnisse zusammengefasst, sodass es leicht möglich ist, die Grundzüge dieser begriffsgeschichtlichen Darlegung schnell zu überschauen.

Berlin. Carl Knüfer.

Mitteilungen.

Die Enthüllung des Paulsen-Denkmals.

Mit einer Abbildung der Büste nach einer unter Aufsicht des Künstlers für die „Kantstudien" besorgten Originalaufnahme.

Die deutschen Oberlehrer haben Friedrich Paulsen, dem unermüdlichen Vorkämpfer und dem erfolgreichen Förderer ihrer idealen, aber auch ihrer wirtschaftlichen und sozialen Bestrebungen, auf dem Fichteberge in Steglitz in der Nähe seiner reizend gelegenen Villa ein schlicht-würdiges Denkmal errichtet. Am 7. Oktober wurde dasselbe unter imponierend zahlreicher Beteiligung enthüllt. Bei der gut gelungenen, stimmungsvollen Feier waren die Familienmitglieder Paulsens anwesend, ferner Vertreter des Kultusministeriums und des Provinzialschulkollegiums, von der Berliner Universität der amtierende Rektor Rubner, dann die Proff. Diels, Kaftan, Schwarz, Schäfer, Spranger u. a., Prof. Jahnke von der Bergakademie, Prof. Eberlein von der tierärztlichen Hochschule, Prof. Menzer aus Halle vom Verwaltungsausschuss und Dr. Liebert von der Geschäftsführung der Kantgesellschaft, der der Entschlafene ein treuer Helfer und Gönner gewesen war und die in ihm einen der opferfreudigsten Mitbegründer ihrer Kantstiftung verehrt, ferner zahlreiche Delegationen der deutschen Oberlehrerschaft, sehr viele Oberlehrer und ehemalige Schüler, Abordnungen der Berliner Burschenschaften mit ihren Bannern, ferner eine Abordnung der Erlanger Burschenschaft „Bubenreuther", die gekommen waren, um ihrem grossen «Philister» zu huldigen. Es war eine hübsche, anheimelnde Idee, die Feier durch einen Chorgesang von Schülern und Schülerinnen der höheren Schulen von Steglitz, denen so manche Fürsorge Paulsens gegolten hat, beginnen zu lassen. In schwungvollen und warmherzigen Worten begrüsste Direktor Prof. Dr. Mellmann-Berlin, der Vorsitzende des Denkmalsausschusses und die treibende Kraft der ganzen Veranstaltung, die Festversammlung und schilderte dann Paulsen als den Berater und Helfer der deutschen Oberlehrer, die zu ihm, dem praeceptor Germaniae, in Ehrfurcht emporschauen und seinen Mahnungen und bahnbrechenden Weisungen stets folgen werden. Dann sank auf einen Wink des Redners die von vier Schülerinnen gehaltene Denkmalshülle und das schöne Denkmal: ein Hermensockel aus Tiroler Marmor mit der überlebensgrossen Marmorbüste trat hervor. Mellmanns nachdrückliche Dankesworte an den Künstler E. Schmidt-Kestner waren wohl berechtigt. Das Denkmal macht in seiner Ruhe und Vornehmheit einen ausgezeichneten Eindruck. Paulsens charakteristischer Kopf, in dem sich die Züge des Gelehrten und Forschers in so eindrucksvoller Weise verbinden mit der fest ausgeprägten Form, wie sie dem niederdeutschen Bauernstamme eignet, aus dem Paulsen hervorgegangen ist, ist überzeugend wiedergegeben. Paulsen scheint in intensiver geistiger Arbeit begriffen. Freundlich gestimmter, fast heiterer Ernst liegt auf den Zügen, ganz so wie wir ihn von seinem Lehrvortrag her kannten. Und es mag wohl manchem aus der Versammlung so ergangen sein wie dem Schreiber dieser Zeilen, dass ihm eine leise Wehmut durch das Herz strich bei der Erinnerung an jenen

guten, guten Mann, jenen Aufrechten und Treuen, der uns allen mehr war als ein blosser Uebermitteler irgend welchen Wissensmaterials. Für wie viele bedeutete er und bedeutet er noch den Vertreter und Offenbarer freien und reinen Menschentums. Wieviele liebten und lieben noch diese herrliche Persönlichkeit. Unvermindert wirkt Paulsen als Persönlichkeit, als Mensch, als Charakter in weiten, weiten Kreisen. Sein Einfluss in dieser Hinsicht ist ganz erstaunlich stark und tief. Individuum est ineffabile.

Nachdem Bürgermeister Buterow als Vertreter der Gemeinde Steglitz das Denkmal übernommen und seine dauernde Pflege versprochen hatte, bemühte sich Prof. Dr. Louis-Berlin in einem längeren Festvortrag die Entwickelung Paulsens und seine Bedeutung für das moderne Geistesleben zu schildern. Eine eingehendere Wiedergabe dieser Rede dürfte sich erübrigen, da den Lesern der „Kantstudien" Paulsen eine vertraute Grösse ist (vgl. auch Adickes' eindrucksvollen Nekrolog auf Paulsen in den KSt. XIV Heft 1 S. 1 ff.). Auf diese Rede folgte noch eine grössere Anzahl kürzerer Ansprachen der verschiedensten Abgesandten. Sehr viele, darunter sehr kostbare Kränze wurden am Fusse des Denkmals niedergelegt. Als ein alter, wetterharter Friese im Namen der Gemeinde Langenhorn, Paulsens nordfriesischem Geburtsort, seinen Kranz niederlegte, nicht ohne dass man ihm eine leise Befangenheit angemerkt hätte, da bemächtigte sich der Anwesenden ein Gefühl der Ergriffenheit, und spontaner Beifall klang von den Lippen.

Durch diese Denkmalsstiftung legen die deutschen Oberlehrer ein beredtes Zeugnis ihrer dankerfüllten Anhänglichkeit und Verehrung und ein beachtenswertes Bekenntnis ihrer Gesinnungen und Forderungen ab. Zugleich aber gelangt das zu deutlichem Ausdruck, was den eigentlichen Schwerpunkt und Erfolg von Paulsens Schaffen ausmacht. Selbst in seinen philosophischen Werken und Universitätsvorlesungen tritt die Absicht, auf das Leben zu wirken, einen emporbildenden Einfluss auf dasselbe auszuüben, tritt die Richtung auf die pädagogische Praxis in entscheidender Weise in den Vordergrund. Und deshalb war auch der Ton aller Reden auf eine Verherrlichung des Pädagogen Paulsen gestimmt und immer wieder feierte man ihn als praeceptor Germaniae. Doch auch der Philosoph und Forscher Paulsen kam zu seinem Recht. Es bedeutete sicherlich eine notwendige Ergänzung jener Ansprachen, als Prof. Menzer, indem er im Namen der Kantgesellschaft einen grossen Lorbeerkranz mit Seidenschleife und entsprechender Inschrift am Denkmal niederlegte, Paulsens unleugbare Bedeutung als Philosoph und seine Verdienste um Kant mit kurzen, aber nachdrücklichen Worten hervorhob und zum Schluss darauf hinwies, dass Paulsen ein Leben gelebt habe, wie es dem Ideal des grossen Weltweisen entsprach.

Arthur Liebert.

Das Paulsen-Haus.

Im Anschluss an die oben gegebene Schilderung des Paulsen-Denkmals und der eindrucksvollen Feier bei seiner Enthüllung dürfte in den Leserkreisen der „Kantstudien" einem Plan Interesse entgegengebracht werden, der die Gedanken und Bestrebungen des grossen Pädagogen in folgerichtiger und einleuchtender Weise aufnimmt und sie demjenigen praktischen Endziele entgegenzuführen geeignet ist, das dem Geiste ihres Urhebers bestimmt vorschwebte. War doch Paulsen durchaus ein Mann der Tat, der Praxis, des Wirkens. Jeder Gedanke, jede neue Einsicht diente ihm nur als Mittel, um auf das Leben bestimmend, wegweisend, gestaltend und umgestaltend einzuwirken. Bemühte er sich doch stets, Wissenschaft und Wirklichkeit in rege Wechselbeziehung zu bringen. Jener an Paulsens Absichten und Grundstellung unmittelbar und sinngemäss anknüpfende Plan bezieht sich auf die Gründung eines Paulsen-Hauses.

Ein ganz vortrefflicher, zukunftsreicher Gedanke! Er verdient weit über die Kreise der unmittelbaren Interessenten, d. h. in diesem Falle: der Mitglieder des deutschen Oberlehrerstandes hinaus jegliche Beachtung und Förderung. Und man kann nur aus vollem Herzen wünschen, dass seine Verwirklichung

trotz aller von dem Anreger keineswegs übersehenen Schwierigkeiten bald eingeleitet und dann, einmal begonnen, zu glücklichem Ende gebracht werde: zur Ehre der Schöpfer des Planes und aller an seiner Ausgestaltung und Realisierung beteiligten Kräfte; zur Ehre des ganzen, in einer mächtigen sozialen und wissenschaftlichen Fortentwickelung befindlichen Oberlehrerstandes, der durch die Schöpfung jener Stiftung ein imposantes Zeugnis eines geschlossenen Kulturwillens ablegen und durch jene Gründung sich selber ein Kulturdenkmal allerersten Ranges setzen würde.

Ich kann hier nur ganz kurz die Hauptlinien jenes Planes nachzeichnen, wie sie von seinem unermüdlichen Vertreter, Dr. J. Speck, in einem Vortrage im Einzelnen entwickelt und begründet worden sind.[1]) Es handelt sich darum, mit aller Energie und unter Aufbietung aller Mittel den mannigfaltigen Fortbildungsbestrebungen des Oberlehrerstandes einen Mittelpunkt und ein Heim in einem entsprechend einzurichtenden Hause zu schaffen. Dieses Haus soll Versammlungs-, Vereins- und Arbeitsräume enthalten. Es soll in jeder Hinsicht die Bedeutung einer Gilde, wie es die deutsche Oberlehrerschaft ist, zum Ausdruck bringen. Welche Vorteile und Werte soll das neue Heim bieten, neben denen des Behagens und der Verfügung über eine eigene Häuslichkeit? Dafür entwickelt Speck in ebenso grosszügiger und weitblickender als überzeugender und sachlich-überlegter Weise vier Gesichtspunkte. Es hat erstens die Beziehungen des Oberlehrerstandes zur gelehrten Welt zu regeln und damit zur Lösung des allgemein als brennend anerkannten Problems „Universität und Schule" beizutragen. Wie schwer ist es doch für den einzelnen Oberlehrer, mit der wissenschaftlichen Welt in Fühlung zu bleiben und sich einen Ueberblick über das Ganze zu beschaffen oder zu bewahren. Ein wirklich durchschlagender Gesichtspunkt! Er wird auch seitens der Vertreter der wissenschaftlichen Pädagogik, also der Professoren der Pädagogik sicherlich volle Anerkennung finden. Denn es ist eine der schwierigsten Sachen, neue und wertvolle pädagogische Einsichten den dafür in Betracht kommenden Kreisen unmittelbar mitzuteilen. Wie häufig hat eine neue Einsicht das Schicksal, entstellt und verzerrt wiedergegeben zu werden oder in dem Winkel einer der zahllosen Zeitschriften unbekannt zu verschimmeln. Das Paulsen-Haus kann zweitens in hohem Masse den Zusammenhang innerhalb der Schulwelt selbst fördern. Es ermöglicht drittens, durch eine Dauerausstellung der gesamten Schulindustrie einen Ueberblick über die vorhandenen und neuerscheinenden Lehrmittel und Schulbücher zu gewinnen. Endlich dürfte es nicht an der Einrichtung einer historischen Abteilung, eines Schulmuseums fehlen, das den Blick des Besuchers auf die Vergangenheit lenkt und ihn an die heiligen Grundlagen erinnert, auf denen die moderne Schule aufgebaut ist. Vorgeschlagen wird auch die Einrichtung einer Prüfungs- und Auskunftsstelle für die Jugendliteratur (vortrefflich!), einer Abteilung für die Schulhygiene, eine Sammlung von Diapositiven, eines Reise- und Auskunftsbureaus für Studienreisen usw.

Nun denn:

Lasst glücklich schauen, was ich kühn ersann!
Ergreift das Werkzeug, Schaufel rührt und Spaten!
Das Abgesteckte muss sogleich geraten.
Auf strenges Ordnen, raschen Fleiss
Erfolgt der allerschönste Preis;
Dass sich das grösste Werk vollende,
Genügt ein Geist für tausend Hände.

Arthur Liebert.

---

[1]) Näheres vgl. Das Paulsen-Haus. Nach einem im Berliner Gymnasiallehrerverein gehaltenen Vortrag. Von Oberlehrer Dr. J. Speck in Steglitz. Abgedruckt in dem „Korrespondenz-Blatt für den akademisch gebildeten Lehrerstand" vom 20. und 27. Septbr. 1911, No. 35 u. 36. Auch separat erhältlich.

Kants Beziehungen zum Kaufmannsstande.

Von Professor A. Rosikat in Königsberg i. Pr.

Kant spricht von einem radikalen Bösen der Menschennatur, und mehr als einmal heisst es in seinen Schriften: „Aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden". Trotzdem hat er die Menschen nicht verachtet, was schon die Tatsache seines vielseitigen Verkehrs beweist. Grund, Art und Umfang dieses Verkehrs sind von mir an anderer Stelle behandelt worden;[1]) gern folge ich der an mich ergangenen Aufforderung, auch den Lesern dieser Zeitschrift einige Mitteilungen über Beziehungen des Königsberger Weisen zu machen, die für denjenigen, der bei dem Namen Kant hauptsächlich an die Kritik der reinen Vernunft denkt, im ersten Augenblick etwas Ueberraschendes haben. Es handelt sich um des Philosophen Verkehr mit Kaufleuten.

Kants Lebenselement war und blieb das Denken. Indessen die nächste und höchste Aufgabe des Menschen liegt auch nach ihm nicht auf dem Gebiete der theoretischen, sondern der praktischen Vernunft. Schon daraus erhellt, dass er praktische Berufsarbeit hoch bewerten musste. Hierzu kamen folgende Tatsachen, die ihm gerade den Kaufmannsstand nahe brachten. Schon frühe hatte die Handelsstadt Königsberg die Sinne und den Geist Kants beschäftigt. Trotz mehrerer ehrenvoller Berufungen an andere Universitäten verliess er die Vaterstadt auch deshalb nicht, weil Königsberg als Handelsstadt ihm besonders zusagte. Hier hatte sich ihm die kulturelle Bedeutung des Handels erschlossen, und mit dessen Trägern verbanden ihn bald persönliche Interessen. Er liebte das Reisen nicht und strebte gleichwohl nach Menschen- und Weltkenntnis. Ein Mittel, diesen Zweck zu erreichen, war der Verkehr mit Männern, die das Leben und die Welt kannten, zum Teil im Auslande geboren waren und ihm die Berührung mit anderen weltkundigen Menschen ermöglichten. Ein weiteres Motiv zum Verkehr mit Kaufleuten ergab sich aus dem für Kant so charakteristischen Streben nach persönlicher, auch ökonomische Unabhängigkeit in sich schliessender Freiheit. Er wollte sich selbst schützen gegen alle Wechselfälle des Lebens und befähigt sein, Mitmenschen nach eigenem Ermessen auch materiell zu helfen. Obgleich er dieses in reichlichem Masse tat, obgleich sein — sehr spät erreichtes — Höchstgehalt nicht mehr als 750 Taler betrug, die Einnahmen aus seinen Schriften keineswegs glänzende waren und er sich das für eine würdige Lebenshaltung Notwendige niemals entzog, hinterliess er dennoch das für jene Zeit nicht kleine Vermögen von etwa 21 500 Talern. Das wäre nicht möglich gewesen, hätte er nicht, von Freunden unter Kaufleuten beraten, einen Teil seiner Ersparnisse gewinnbringend angelegt.

Dabei hat K. die Menschheit auch in der Person des Kaufmanns niemals bloss als Mittel gebraucht. Die eigentliche Ursache seines Verkehrs mit Vertretern des Handelsstandes war die Individualität des Philosophen: jene Pünktlichkeit, jene von ihm bewährte und geforderte Zuverlässigkeit, wie wir sie z. B. an einigen Gestalten in Gustav Freytags „Soll und Haben" finden. Und es ist nicht ohne Interesse, zu beobachten, wie das Verhältnis zum Kaufmannsstande bis in die Sprache seiner Philosophie hinein wirksam ist. Zuverlässigkeit im höchsten Sinne des Wortes, Wahrhaftigkeit, ist das vornehmste Merkmal auch von Kants Philosophie. Sie unterscheidet streng zwischen dem Meinen und dem Wissen, d. i. dem auf objektiven Erkenntnisgründen beruhenden Fürwahrhalten. Nur eine diesen Stempel tragende Erkenntnis darf „öffentlich feilstehen". Eine blosse Hypothese ist eine „verbotene Ware, die auch nicht für den geringsten Preis feilstehen darf, sondern, sobald sie entdeckt wird, beschlagen werden muss". K. will in dem Hauptbuche unserer Vernunft Ordnung schaffen und in der Kr. d. r. V. „ein systematisch geordnetes Inventarium aller unserer Besitze durch reine Vernunft und einen völligen Ueberschlag unseres ganzen geistigen Vermögens" geben, um festzustellen, wie weit das Vermögen

---

[1]) „Kant und der Kaufmann", Sonntagsbeilage der Königsberger Hartungschen Zeitung vom 30. Juli und 6. August 1911.

unserer Erkenntnis reicht. „Ein Mensch möchte wohl ebensowenig aus blossen Ideen an Einsichten reicher werden, als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er, um seinen Zustand zu verbessern, seinem Kassenbestande einige Nullen anhängen wollte.“ Wie zwischen Meinen und Wissen, muss auch zwischen Poesie und Philosophie unterschieden werden. „Im Grunde ist wohl alle Philosophie prosaisch, und ein Vorschlag, jetzt wiederum poetisch zu philosophieren, möchte so wohl aufgenommen werden als der für den Kaufmann: seine Handelsbücher künftig nicht in Prosa, sondern in Versen zu schreiben.“ Stets muss der Philosoph auf das Warum seines Gegenstandes eine Antwort geben können; vermag er das nicht, dann hat er „gerade soviel Ehre, wie ein Kaufmann, der bei einer Wechselzahlung bittet, ein andermal wieder anzusprechen“. Wie sehr K. nicht nur bei solchen beabsichtigten Parallelen, sondern auch unbewusst in seiner Sprache durch Vorstellungen aus der Welt des Kaufmanns beeinflusst wird, beweisen Wendungen und Ausdrücke wie: „Ich kann die gegenwärtige Handlung (Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte) nicht endigen, ohne vorher mit meinen Gläubigern die Rechnung an Gelehrsamkeit und Erfindung zu schliessen.“ „Die Zufriedenheit ist ein Vorrat von dem Hauptkapitale des Menschen“, „Alle menschliche Tugend im Verkehr ist Scheidemünze“. „Scheidemünze der geselligen und gesellschaftlichen Tugenden“, „Barer Besitz der Erkenntnis“, „Barschaft des Lebensgefühls“, „Vermögen“ u. v. a.

Trotz dieser bis in die Sprache hineinreichenden Verbindungsfäden mit dem Kaufmann bleibt K. auch gegenüber der Handelswelt Kritiker. Er meint, der Handelsgeist sei an sich ungesellig wie der Adelsgeist, und er spricht von einem inhospitalen Betragen der handeltreibenden Staaten. Wohl sei das Geld das Mittel, den Fleiss der Menschen gegeneinander zu verkehren, doch die Habsucht, die es hervorbringe, erzeuge leicht einen Wuchergeist.

Es ist also nicht Voreingenommenheit für Vertreter des Standes als solche, worauf sich Kants Verhältnis zum Kaufmann gründet, sondern der Zug des Menschen zu Menschen, wie sie dort gedeihen. Da ich es mir wegen Mangels an Raum versagen muss, die Handelsherren, die ein Kant seines Verkehrs und teilweise auch inniger Freundschaft würdigte, hier näher zu charakterisieren, so seien zum Schlusse wenigstens ihre Namen aufgezählt: Josef Green, K. Robert Motherby, Ruffmann, Hay, Toussaint, Laval, Hüge, Friedrich Konrad Jacobi, Gädeke, die Buchhändler Kanter und Nicolovius. Ob und wie weit K. auch mit dem Kommerzienrat Saturgus, dessen Naturalienkabinett er als Privatdozent einige Jahre beaufsichtigte, in persönlichem Verkehr gestanden hat, lässt sich nach dem vorliegenden biographischen Material nicht mit Sicherheit feststellen.

Neue Kant-Biographien.

Professor Dr. Karl Vorländer, der soeben eine kürzere Kantbiographie als Bd. 126 der Philos. Bibl. veröffentlicht hat, ist gegenwärtig mit den Vorarbeiten zu einer umfassenderen Darstellung von Leben und Persönlichkeit des kritischen Philosophen beschäftigt, die in etwa 2 Jahren erscheinen soll Er bittet ergebenst alle Leser dieser Notiz, ihn in der Ausführung dieses Planes durch gefl. Zusendung ungedruckten oder solchen gedruckten Materials zu unterstützen, das durch seine Entlegenheit der bisherigen Kantforschung entgangen ist. Auch die kleinsten Notizen werden ihm willkommen sein, und alles Zurückgewünschte nach erfolgter Einsichtnahme pünktlich, gewissenhaft und unbeschädigt mit bestem Dank zurückgestellt werden. Als Adresse genügt: Professor Dr. Karl Vorländer in Solingen.

Zwei zeitgenössische Gedichte auf Kant.

Mitgeteilt von A. Warda.

Musen Almanach 1789. Göttingen bey Joh. Christ. Dietrich.

Seite 101. *An Kant.*

Einst erschien in Judäa ein Licht, zu erleuchten die Völker:
Hoher Ahndungen voll hiess man Immanuel ihn.
Sah nicht dein Vater in dir den erleuchtenden Lehrer der Weisheit,
Als er prophetischen Geists nannte Immanuel dich?

Lenz.

Schlesiens Bardenopfer für 1787. Gesammelt und auf eigene Kosten herausgegeben von Kausch.

Seite 26—28. *Ode*
auf den Herrn Professor Kant.

Denkender als Du,
tiefer als Du ins Mark der Wesen eindringend
war keiner unter Deutschlands Weisen,
keiner unter den Weisen Europens!

Vielleicht dass Newtons oder Leibnitzens Bahn
noch mehr Riesenwerk war!
(Felsenklüfte und Meeresfluthen
stellten sich umsonst ihrem Einherschritt entgegen!)

Vielleicht sammelten auch Baumgarten und Mendelssohn,
und Sulzer und Linné
heilsamere Blüthen,
nährendere Früchte
auf ihren rosigen Pfaden!

Vielleicht hat Columb und Copernik
mit kühnerem Schwunge
der Unsterblichkeit Tempel ereilt! —
Das entscheide wer da will!

Doch es muss Dein Nebenbuhler selbst
(er brächte denn in Einer Schale
der Lüge und der Scheelsucht sein Opfer zugleich)
er selbst muss gesteh'n:
Denkender als Kant,
tiefer als er ins Mark der Wesen eindringend
war keiner unter Deutschlands Weisen,
keiner unter den Weisen Europens!

Kausch.

Zusatz der Redaktion. Wie uns Herr Amtsrichter A. Warda auf Anfrage noch mitteilt, ist der Verfasser des oben abgedruckten Epigramms nicht der bekannte Livländische Dichter, der ja übrigens in Königsberg während seiner Studienzeit auch ein öfter abgedrucktes Gedicht auf Kant verfasst hat. Der Dichter des obigen Epigramms ist vielmehr, wie uns Herr Privatdozent Dr. Jahn in Halle mitteilt, vermutlich Karl Gotthold Lenz, Uebersetzer aus dem Griechischen und Lateinischen, geb. 1763 in Gera, 1799 Professor in Gotha, gest. 1809. Aus derselben Quelle stammt folgende Notiz über den Dichter des zweiten Gedichtes: Joh. Jos. Kausch, geb. 1756 zu Löwenberg, studierte in Halle Medizin, Arzt in Trachenberg, dann in Militsch, 1810 Preuss. Reg.- und Medizinalrat in Liegnitz, starb 1825. Er hat nebenbei mancherlei geschriftstellert. Von ihm stammt auch „Kauschens Schicksale nebst mannigfaltigen Abschweifungen und einer Beilage" (Leipzig 1797), wahrscheinlich eine Selbstbiographie. Warda verweist noch auf den Brief Kausch's an Kant v. 29. 2. 1787 (Ak.-Ausg. X, 453 ff.).

Erklärung
betr. meine Autorschaft an der „Philosophte des Als Ob".

Ich bin in den letzten Monaten öfters darüber befragt worden, warum ich mich in der „Philosophie des Als Ob" nicht direkt als Verfasser, sondern nur als Herausgeber genannt habe. Darauf ist die einfache Antwort: weil es mir widerstrebte, ein Werk, das vor 35 Jahren entstanden ist, und dessen Mängel niemand besser bekannt sind, als mir selbst, ohne Weiteres jetzt noch als mein eigenes Werk dem philosophischen Publikum darzubieten. Streng genommen bin ja auch ich, der nun bald sechzigjährige ordentliche Professor der Philosophie an der Universität Halle, gar nicht der Verfasser, sondern der Autor ist ein noch nicht 25jähriger junger Doktor der Philosophie, der mit dieser Schrift im Frühjahr 1877 an der Universität Strassburg i. E. sich habilitiert hat. Der verständnisvollen Einsicht von E. Laas, dessen Urteil über meine Schrift ja noch in den Strassburger Fakultätsakten sich finden muss, verdanke ich es, dass mir auf diese Schrift hin die Venia legendi erteilt wurde. Ich reichte zu diesem Zweck unter dem Titel: „Logische Forschungen: I. Die wissenschaftliche Fiktion" dasjenige ein, was in dem jetzt vorliegenden Werke als „Erster Teil. Prinzipielle Grundlegung" bezeichnet ist. Nach der Habilitation ging ich an die Umarbeitung des Manuskripts, um es druckfertig zu machen. Dadurch entstanden in den beiden folgenden Jahren die „Speziellen Ausführungen", welche nun als „Zweiter Teil" bezeichnet sind, die aber eigentlich weiter ausgesponnen werden und an die Stelle des ersten Entwurfs hätten treten sollen. Aber Anfang 1879 trat in meiner äusseren Lage durch den Tod meines Vaters eine wesentliche Aenderung ein, die mich nötigte, diese Arbeiten abzubrechen und mich lohnenderer Beschäftigung zuzuwenden: ich schloss mit dem Verlagsbuchhändler W. Spemann einen für mich günstigen Vertrag ab, durch den ich mich zur Herausgabe eines „Kommentars zu Kants Kritik der reinen Vernunft" zum Jahre 1881 verpflichtete, zum hundertjährigen Jubiläum des Erscheinens dieses Grundwerkes der modernen Philosophie. Dieser Kommentar, dessen I. Band 1881/2 erschien, absorbierte von nun an meine ganze Kraft. Ihm verdankte ich auch meine Berufung nach Halle 1884, woselbst ich aber bis zum Jahre 1889 an den Folgen nervöser Ueberanstrengung zu leiden hatte, sodass ich neben der aufreibenden amtlichen Tätigkeit nichts publizieren konnte. In den Jahren 1890/2 schrieb ich den II. Band meines Kantkommentars. Herbst 1895 gründete ich die „Kantstudien", deren Redaktion mich sehr viel mehr Arbeit kostete, als ich gedacht hatte. Trotzdem habe ich damals einen grossen Teil des III. Bandes meines Kantkommentars im Manuskript fertiggestellt. Die hundertjährige Wiederkehr des Todestages Kants im Jahre 1904 stellte an mich die von mir nicht gerne übernommene, aber von mir als meine sittliche Pflicht aufgefasste Forderung der Gründung der „Kantgesellschaft", welche enorme Opfer an Zeit und Kraft kostete. Mittlerweile stellte sich ein Augenleiden ein, das mich veranlasste, um „Enthebung von meinen amtlichen Verpflichtungen" zu bitten.

Jenes Jugendwerk war inzwischen meinem Gesichtskreis niemals entrückt worden, aber bis zum Jahre 1900 hatte ich nicht mehr ernstlich daran gedacht, es zu veröffentlichen, da ich zu wenig Hoffnung hatte, Verständnis zu finden. So hatte ich ihm schon die Rolle eines Opus Postumum zugedacht. Ich erkannte immer mehr, dass es für das Buch und für mich kein Glück gewesen

wäre, wenn ich es um das Jahr 1880 veröffentlicht hätte: ausser E. Laas hätte ihm damals wohl niemand rechtes Verständnis entgegengebracht. Aber, wie ich schon in der „Vorrede des Verfassers" pag. VII—XVI auseinandergesetzt habe: vom Jahre 1900 an mehrten sich die Anzeichen, dass in der Philosophie, besonders in der jüngeren Generation, Ansichten auftauchten, die sich meiner „Philosophie des Als Ob" sehr näherten. So fasste ich den Entschluss der Veröffentlichung des Buches, und die Bitte um Emeritierung wurde mir erleichtert durch die Aussicht, die gewonnene freie Zeit dieser Herausgabe zu widmen.

Ich musste aber bald erkennen, dass mein Augenleiden es mir unmöglich machte, dem Werke diejenige Form zu geben, die ich ihm geben müsste, wenn es jetzt abgefasst werden würde, und insbesondere die ganze seitdem erschienene Literatur hineinzuarbeiten. So kam ich auf die Idee, das Manuskript wesentlich in dem Zustand, in dem es sich befindet, zu veröffentlichen und dem Buch diejenige Form zu geben, die es nun hat, wobei ich insbesondere auch den grossen, auf Kants Als-Ob-Betrachtung bezüglichen Abschnitt auf Grund meiner alten Papiere neu ausarbeitete, welcher nun, nebst anderem, den „Dritten Teil" bildet u. d. T.: „Historische Bestätigungen". So bin ich jetzt in der Tat eigentlich nur der Herausgeber des Werkes und so habe ich mich auch zunächst nur als solchen genannt. Ich tat dies aber nicht etwa, um den Verfasser zu verbergen — ich habe mich Jedem, der es wissen wollte, sofort als solchen genannt und Jeden gebeten, mich auch Jedem als Verfasser zu nennen — sondern ich tat es aus der natürlichen Scheu, einem Werk, das ich seinem wesentlichen Inhalte nach vor 35 Jahren abgefasst habe, das ich aber heute in ganz anderer Form abfassen würde, direkt meinen Namen zu geben. So erlaubte ich mir die ästhetisch-literarische Fiktion, als ob Herausgeber und Verfasser verschieden sein könnten. Und sie sind auch verschieden: Denn, wenn ich auch sachlich vollständig noch heute mich zu den Anschauungen der „Philosophie des Als Ob" bekenne, sie offen und energisch vertrete und die volle Verantwortung für das ganze Buch übernehme, so bekenne ich doch gleichzeitig, dass, so wie ich jetzt bin, ich dieses Werk heute in dieser Form nicht hätte schreiben können, mit all den Mängeln, vielleicht aber auch mit all den Vorzügen eines Jugendwerkes, dem es nun aber doch noch, wie es allen Anschein hat, beschieden ist, in meinem Alter eine bedeutsame Rolle zu spielen.

Halle a. S., im November 1911.

H. Vaihinger.

Berichtigung.

In der im vorvorigen Heft (XVI, 1) der „Kantstudien" erschienenen Arbeit von H. Driesch „Die Kategorie Individualität" muss auf Seite 47, Zeile 4 von unten, anstatt „erhebliche Zugeständnisse" gelesen werden:

erhebliche Einwände.

Mitteilung
die Redaktion der Kantstudien betreffend.

Die Gelegenheit der Berufung von Professor Dr. Bauch als ordentlicher Professor der Philosophie an die Universität Jena möchte ich dazu benützen, die Bitte, welche regelmässig auf dem Umschlag jedes Heftes der KSt. ausgesprochen wird, auch hier nochmals ausdrücklich und allgemein zu wiederholen, Briefe und Sendungen in Sachen der Redaktion der KSt. **ausschliesslich** an Professor Dr. Bauch in Jena (Wörthstrasse 7) zu richten.

Es kommt immer noch vor, dass derartige Sendungen an mich eingehen, weil vielfach noch eine falsche Vorstellung über die Art und den Umfang meiner Beteiligung an der Redaktion der KSt. verbreitet ist. Ich halte es deshalb für zweckmässig, jetzt gerade Näheres hierüber mitzuteilen.

Vor nunmehr 8 Jahren, Ende 1903, unmittelbar nachdem Dr. Bauch sich hier in Halle als Privatdozent habilitiert hatte, habe ich mit ihm, sowie mit der Verlagsbuchhandlung Reuther & Reichard in Berlin einen schriftlichen Vertrag abgeschlossen, nach dem wir Beide als Redakteure der KSt. zeichnen, nach dem ich mir aber nur eine beratende Stimme (und auch diese nur in wichtigeren Sachen) vorbehalten habe, während die Entscheidung in sämtlichen Angelegenheiten der Redaktion einzig und allein bei Dr. Bauch liegt.

Dem entsprechend hat denn auch der damalige Privatdozent Dr. Bauch seit dem Jahre 1904 die Redaktion der KSt. selbständig geführt unter gelegentlicher Einholung meines Rats. Nur das zu Kants hundertjährigem Todestag (12. Febr. 1904) erschienene grosse Festheft habe ich noch selbst redigiert, jedoch schon unter dem Beistand von Dr. Bauch; von da an hat Letzterer alle Massregeln und Entscheidungen selbständig getroffen. Nur Weniges von dem, was in den letzten 8 Jahren geschaffen worden ist, ist auf meine Anregung zurückzuführen, so das Schiller- und das Liebmannfestheft, so die Einrichtung der regelmässigen Jahresberichte sowie der Ergänzungshefte. Aber auch in diesen Punkten blieb die letzte und ausschlaggebende Entscheidung über das Ganze wie über das Einzelne, unserem Vertrag gemäss, bei Dr. Bauch.

Die Berufung von Professor Dr. Bauch nach Jena wollte ich daher auch dazu benützen, mich von der Redaktion der KSt. gänzlich zurückzuziehen. Aber der freundliche Wunsch von Professor Bauch, dem sich auch die Verlagsbuchhandlung anschloss, ermutigt mich, trotz meines Augenleidens bis auf Weiteres noch in der Redaktion der KSt. zu bleiben. Aber ich wiederhole nochmals die Bitte, man möge sich in allen redaktionellen Angelegenheiten stets unmittelbar nur an Herrn Professor Bauch in Jena selbst wenden.

Halle a. S., im November 1911.

H. Vaihinger.

Kantgesellschaft.

Neuangemeldete Mitglieder für das Jahr 1911.

Ergänzungsliste No. 3.

August — November 1911.

Privatdozent Dr. phil. Ernst Bergmann, an der Universität Leipzig, Haydnstr. 1 II.

Bankdirektor Dr. jur. Dietrich Bischoff, Leipzig, Grassistr. 18.

Dr. phil. Hans H. Bockwitz, Charlottenburg 4, Kantstr. 97 II.

Professor Dr. Johannes Classen, Professor am Physikalischen Staats-Laboratorium, Hamburg, Ohlendorffstr. 9 II.

Dr. phil. Louis des Arts, Blankenese b. Hamburg, Busch 5.

Dr. phil. Karl Fahrion, Stuttgart, Hohenheimerstr. 36 II.

Professor Dr. Emil Lask, an der Universität Heidelberg, Heidelberg-Handschuhsheim, Rosenbergweg 3.

Dr. phil. Samuel Lourié, Heidelberg, Bahnhofstr. 29.

Verlagsbuchhändler Dr. Felix Meiner, Leipzig, Georgi-Ring 9.

Dr. Heinrich Ostertag, Pfarrer, Gleissenberg bei Burghaslach, Bayern, Mittelfranken.

Privatdozent Dr. Adolf Reinach, an der Universität Göttingen, Geismar-Chaussee 7.

Professor Dr. Christian Ritter, Oberlehrer a. D., Luckenwalde.

Albert Salomon, Gutsbesitzer, Pfaffendorf a. Rh. b. Coblenz.

Professor Dr. William Benjamin Smith, The Tulane University of Louisiana, New-Orleans (Louisiana) Gibson Hall, Tulane Campus, U. S. A.

Dr. phil. Kiichiro Soda aus Japan, Heidelberg, Landfriedstr. 8 pt.

Stud. phil. Walther Schauinsland, Jena, Karolinenstr. 4.

Oberregierungsrat a. D. Paul Schuch, Cöln, Kaesenstr. 26.

Stud. phil. Margarete von Stammer, Bonn, Poppelsdorfer Allee 50.

Oberlehrer Heinrich Starcke, Hannover, Heinrichstr. 24.

Professor Dr. Wilhelm Uebele, Reutlingen (Württ.), Schillerstr.

Privatdozent Dr. phil. Johannes Maria Verweyen, a. d. Universität Bonn, Coblenzerstr. 70.

Privatdozent Dr. phil. Emil Wolff, an der Universität München, Arcisstrasse 26.

Max Wolff, Leiter der Seminar. Übungsschule des Höheren Lehrerinnenseminars, Brandenburg a. Havel, Havelstr. 13.

Angemeldet für das Jahr 1912.

Dr. phil. Beggerow, Kaiserl. Physiker im Reichs-Marine-Amt, Berlin W. 15, Meierottostr. 3.

Dr. phil. Richard Behm, Arzt, Witten a. d. Ruhr.

Fortsetzung umstehend.

Privatdozent Dr. phil. Otto Braun, an der Universität Münster i. W., Klosterstr. 14.

Dr. H. Eber, wissenschaftl. Hilfslehrer. Colmar i. Ober-Elsass.

Direktor Dr. phil. Max Jahn, Leipzig, Rathausring 7.

Dr. Carl Knüfer, Assistent des philosoph. Seminars der Universität Berlin, Berlin, Nollendorfstr. 40.

Dr. phil. Hermann Michel, Chefredakteur am Brockhaus-Lexikon, Leipzig, Haydnstr. 8.

Dr. phil. Noah Elieser Pohorilles, Wien VIII, Schlösselgasse 11, Stiege 3.

Marine-Oberkriegsgerichtsrat Rosenberger im Reichs-Marine-Amt, Gross-Lichterfelde, Unter den Linden 114.

Gymnasialprofessor A. Rosikat, Königsberg i. Pr., Mitteltragheim 3.

Professor Dr. Rudolf Unger, an der Universität München, Kaulbachstrasse 87 II.

Dr. phil. Alexander Vietzke, Berlin NW. 87, Gotzkowskystr. 13 I.

Grossherzogliche Hofbibliothek Darmstadt; Direktor: Dr. Schmidt.

Philosophisch-Pädagogisches Seminar der Universität Leipzig, Universitätsstr. 13; Direktor: Professor Dr. Eduard Spranger.

Kaiserliche Universitäts- und Landes-Bibliothek Strassburg i. E.; Direktor: Geheimer Regierungsrat Dr. Wolfram.

Halle a. S. / Berlin, *im November 1911.*

Die Geschäftsführung:
Vaihinger. Liebert.

Leistungen der Kantgesellschaft im Jahre 1911 an ihre Mitglieder.

Es ist vielleicht zweckmässig, an dieser Stelle darauf aufmerksam zu machen, was die Kant-Ges. im Jahre 1911 ihren Jahresmitgliedern geboten hat. Sie erhielten:

1. Band XVI H. 1—4 der „Kantstudien . .	M.	12
2. Ergänzungshefte Nr. 21—24	„	18
3. Neudruck I (Aenesidem)	„	6
4. Kants Populäre Schriften her. v. P. Menzer	„	4
Gesamtwert	M.	40.

Der buchhändlerische Wert der literarischen Zustellungen der Kantgesellschaft an ihre Jahresmitglieder im Jahre 1911 ist somit doppelt so hoch, als der Jahresbeitrag (20 M.).

Die Neueintretenden erhielten außerdem das Schillerfestheft und die Liebmannfestschrift (im Werte von je 4 Mark).

Die Geschäftsführung.

Sach-Register.

Personen-Register.

Besprochene Kantische Schriften.

(Chronologisch).

Verzeichnis der Verfasser besprochener Novitäten.

Verzeichnis der Mitarbeiter.

Ergänzungshefte der „Kantstudien".

Herausgegeben im Auftrag der „Kantgesellschaft" von H. Vaihinger und B. Bauch.

(Verlag von Reuther & Reichard in Berlin W. 35.)

Für Abonnenten der „Kantstudien" zu ermässigtem Preis.

Für Jahresmitglieder der „Kantgesellschaft" in dem betr. Jahre gratis.

Die Ergänzungshefte zu den „Kantstudien" enthalten grössere, in sich abgeschlossene Abhandlungen, welche in dem Rahmen der „Kantstudien" selbst keinen Platz finden, deren separate Publikation in Form eines Einzelheftes der Wissenschaft jedoch dienlich sein kann. Anträge auf Aufnahme von Abhandlungen in diese Sammlung sind zu richten an Professor Dr. Bauch in Jena, Wörthstrasse 7, von dem auch die Bedingungen der Aufnahme zu erhalten sind.

Zum Band XI (1906).

1. ***Guttmann, J.,*** *Dr. phil.* **Kants Gottesbegriff in seiner positiven Entwicklung.** IV u. 104 S. Mk. 2.80. (Mk. 2.10.)
2. ***Oesterreich, K.,*** *Dr. phil.* **Kant und die Metaphysik.** VI u. 130 S. Mk. 3.20. (Mk. 2.40.)
3. ***Döring, O.,*** *Dr. jur. et phil.* **Feuerbachs Straftheorie** und ihr Verhältnis zur Kantischen Philosophie. IV u. 48 S. Mk. 1.20. (Mk. 0.90.)

Zum Band XII (1907).

4. ***Kertz, G.,*** *Dr. phil.* **Die Religionsphilosophie Joh. Heinr. Tieftrunks.** Ein Beitrag zur Geschichte der Kantischen Schule. Mit einem Bildnis Tieftrunks. VIII u. 81 S. Mk. 2.40. (Mk. 1.80.)
5. ***Fischer, H. E.,*** *Dr. phil.* **Kants Stil in der Kritik der reinen Vernunft** nebst Ausführungen über ein neues Stilgesetz auf historisch-kritischer und sprachpsychologischer Grundlage. VIII u. 136 S. Mk. 4.—. (Mk. 3.—.)
6. ***Aicher, Sev.,*** *Dr. phil.* **Kants Begriff der Erkenntnis, verglichen mit dem des Aristoteles.** Gekrönte Preisschrift. XII u. 137 S. Mk. 4.50. (Mk. 3.60.)
7. ***Dreyer, Hans,*** *Dr. phil.* **Der Begriff Geist in der deutschen Philosophie von Kant** bis Hegel. IV u. 106 S. Mk. 3.20. (Mk. 2.40.)

Zum Band XIII (1908).

8. ***O'Sullivan, John M.,*** *Dr. phil.* **Vergleich der Methoden Kants und Hegels** auf Grund ihrer Behandlung der Kategorie der Quantität. VI u. 129 S. Mk. 4.50. (Mk. 3.60.)
9. ***Rademaker, Franz,*** *Dr. phil.* **Kants Lehre vom inneren Sinn** in der Kritik der reinen Vernunft. 45 S. Mk. 1.75. (Mk. 1.40.)

Ergänzungshefte der „Kantstudien".

Herausgegeben von H. Vaihinger und B. Bauch.
(Verlag von Reuther & Reichard in Berlin W. 35.)
Für Abonnenten der „Kantstudien" zu ermässigtem Preis.
Für Jahresmitglieder der „Kantgesellschaft" in dem betr. Jahre gratis.

Zum Band XVI (1911)

21. ***Frank, Erich,*** *Dr. phil.* **Das Prinzip der dialektischen Synthesis und die Kantische Philosophie.** IV u. 60 S. mit einer Tabelle. Mk. 2.80. (M. 2.10.)

22. ***Mechler, Walter,*** *Dr. phil.* **Die Erkenntnislehre bei Fries,** aus ihren Grundbegriffen dargestellt und kritisch erörtert. VIII u. 93 S. Mk. 3.60. (Mk. 2.80.)

23. ***Buzello, Herbert,*** *Dr. phil.* **Kritische Untersuchung von Ernst Mach's Erkenntnistheorie.** IV u. 94 S. Mk. 3.60. (Mk. 2.80.)

24. ***Uebele, Wilhelm,*** *Professor, Dr. phil.* **Joh. Nic. Tetens,** nach seiner Gesamtentwicklung betrachtet unter bes. Berücksichtigung des Verhältnisses zu Kant. Unter Benützung bisher unbekannt gebliebener Quellen. Mit einem Bildnis von Tetens. VII u. 238 S. Mk. 8.—. (Mk. 6.—.)

Zum Band XVII (1912)

25. ***Sternberg, Kurt,*** *Dr. phil.* **Beiträge zur Interpretation der kritischen Ethik.**

26. ***Lanz, Heinrich,*** *Dr. phil.* **Das Problem der Gegenständlichkeit in der modernen Logik.**

27. ***Breuer, Jacob,*** *Dr. jur.* **Der Rechtsbegriff auf Grundlage der Stammler'schen Sozialphilosophie.**

Ferner voraussichtlich folgende Arbeiten:

Jörges, R., *Dr. phil. et Dr. jur.* **Kants Lehre vom Rechtszwang.** Eine vergleichende Studie mit bes. Rücksicht auf R. Stammler.

Schmitt-Wendel, Karl, *Dr. phil.* **Kants Einfluss auf die englische Ethik.**

Hofbuchdruckerei C. A. Kaemmerer & Co., Halle a. S.



